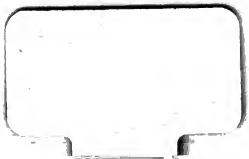
NEW YORK PUBLIC LIBRARY
3 3433 04213 3607
JFD 97-13648
Feuerbach, Ludwig
Vorlesungen uber das Wesen der Religion



Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Achter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1851.

Vorleſungen

über das

Weſen der Religion.

Nebſt Zuſätzen und Anmerkungen.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto-Wigand.
1851.

Vorwort.

Die Vorlesungen, die ich hier dem Drucke übergebe, wurden vom 1. December des Jahres 1848 an bis zum 2. März 1849 in der Stadt — nicht an der Universität — Heidelberg auf Veranlassung dortiger Studenten, jedoch vor einem gemischten Publikum gehalten.

Ich reihe sie meinen „sämmtlichen Werken" als den achten Band an, weil der Schluß mit dem Wesen des Christenthums ein sinnloser, dem Plan, der Idee, die meiner Gesammtausgabe zu Grunde liegt, durchaus widersprechender wäre. Dieser zufolge habe ich das Wesen des Christenthums zu meiner ersten, d. h. frühsten Schrift gemacht, und daher absichtlich die Gesammtausgabe mit den „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums" begonnen. Da nun aber dasselbe doch auch in die Gesammtausgabe mit aufgenommen werden mußte, so erscheint es jetzt dem Druck nach als mein letztes Werk, mein letzter Wille und Gedanke. Dieser trügerische Schein muß daher aufgehoben, das Christenthum auf den Platz zurückgedrängt werden, der ihm in Wahrheit gebührt. Dies geschieht aber durch diese Vorlesungen,

welche sich an die „Ergänzungen" des ersten Bandes anschließen — die im „Wesen der Religion" in aller Kürze ausgesprochenen Gedanken ausführen, entwickeln, erläutern.

Da ich bekanntlich kein Christ bin, folglich nicht zu den Wiederkäuern gehöre, denn „ein Christ, sagt Luther, käuet wiederum, wie die Schafe thun", so habe ich zwar diese Vorlesungen im Ganzen so drucken lassen, wie sie gehalten worden sind, aber sie doch mit neuen Beweisstellen, Entwickelungen und Bemerkungen ausstaffirt und, so viel als möglich, Alles ausgemerzt, was mir als bloße Wiederkäuung erschien, so selbst eine ganze Vorlesung, die sich auf meine „Grundsätze der Philosophie" bezog. Gleichwohl habe ich die ersten Vorlesungen, welche nichts enthalten, was sich nicht, wenn auch nur zerstreut und mit andern Worten, in meinen Schriften gedruckt findet, stehen lassen, aber nur in der Voraussetzung, daß diese Vorlesungen auch in Hände kommen, in denen sich nicht meine übrigen, am wenigsten meine philosophischen Schriften befinden.

Daß diese Vorlesungen erst jetzt erscheinen, wird nicht befremden. Was ist jetzt zeitgemäßer als eine Erinnerung an das Jahr 1848? Bei dieser Erinnerung muß ich jedoch zugleich bemerken, daß diese Vorlesungen meine einzigen öffentlichen Thätigkeitsäußerungen in der sogenannten Revolutionszeit gewesen sind. An allen, sowohl politischen als unpolitischen Bewegungen und Verhandlungen jener Zeit, welchen ich beiwohnte, betheiligte ich mich nur als kritischer Zuschauer und Zuhörer, und zwar aus dem einfachen Grund, weil ich an erfolg- und folglich kopflosen Unternehmungen keinen thätigen Antheil nehmen kann, ich aber schon am Anfang aller jener Bewegungen und Verhandlungen

ihren Ausgang voraus ſah oder doch voraus empfand. Ein bekannter Franzoſe hat unlängſt die Frage an mich geſtellt: warum denn ich mich nicht an der revolutionären Bewegung von 1848 betheiligt hätte? Ich antwortete: Herr Taillandier! wenn wieder eine Revolution ausbricht und ich an ihr thätigen Antheil nehme, dann können Sie zum Entſetzen Ihrer gottesgläubigen Seele gewiß ſein, daß dieſe Revolution eine ſiegreiche, daß der jüngſte Tag der Monarchie und Hierarchie gekommen iſt. Leider werde ich dieſe Revolution nicht erleben. Aber gleichwohl nehme ich thätigen Antheil an einer großen und ſiegreichen Revolution, einer Revolution aber, deren wahre Wirkungen und Reſultate ſich erſt im Laufe von Jahrhunderten entfalten; denn wiſſen Sie, Herr Taillandier! nach meiner Lehre, welche keine Götter und folglich auch keine Wunder auf dem Gebiete der Politik kennt, nach meiner Lehre, von der Sie aber ſo viel wie gar Nichts wiſſen und verſtehen, ob Sie ſich gleich anmaaßen, mich zu beurtheilen, ſtatt zu ſtudiren, ſind Raum und Zeit die Grundbedingungen alles Seins und Weſens, alles Denkens und Handelns, alles Gedeihens und Gelingens. Nicht weil es dem Parlament an Gottesglauben fehlte, wie man lächerlicher Weiſe in der baieriſchen Reichsrathkammer behauptet hat — die Meiſten wenigſtens waren Gottesgläubige, und der liebe Gott richtet ſich doch auch nach der Majorität — ſondern weil es keinen Orts- und Zeitſinn hatte, deswegen nahm es ein ſo ſchmähliches, ſo reſultatloſes Ende.

Die Märzrevolution war überhaupt noch ein, wenn auch illegitimes, Kind des chriſtlichen Glaubens. Die Conſtitutionellen glaubten, daß der Herr nur zu ſprechen brauche: es ſei Freiheit! es ſei Recht! ſo iſt auch ſchon Recht und Freiheit; und die Republikaner

glaubten, daß man eine Republik nur zu wollen brauche, um sie auch schon ins Leben zu rufen; glaubten also an die Schöpfung scilicet einer Republik aus Nichts. Jene versetzten die christlichen Wortwunder, diese die christlichen Thatwunder auf das Gebiet der Politik. Nun wissen Sie aber doch, Herr Taillandier! wenigstens so viel von mir, daß ich ein absolut Ungläubiger bin. Wie können Sie also meinen Geist mit dem Geiste des Parlaments, mein Wesen mit dem Wesen der Märzrevolution in Verbindung bringen?

Bruckberg, 1. Januar 1851.

Ludwig Feuerbach.

Erste Vorlesung.

Indem ich hiermit meine Vorlesungen über „das Wesen der Religion" eröffne, muß ich vor Allem bekennen, daß es nur der Ruf, der ausdrückliche Wunsch eines Theils der hier studirenden Jugend ist, der mich, und zwar nach langem Widerstreben, zu diesem Schritt bestimmt hat.

Wir leben in einer Zeit, wo es nicht, wie einst in Athen, nöthig ist, ein Gesetz zu geben, daß Jeder bei einem Aufstande Partei nehmen müsse, wo Jeder, auch der in seiner Einbildung Unparteiischste, selbst wider Wissen und Willen ein, wenn gleich nur theoretischer Parteimann ist, in einer Zeit, wo das politische Interesse alle andern Interessen verschlingt, die politischen Ereignisse uns in einer fortwährenden Spannung und Aufregung erhalten, in einer Zeit, wo es sogar Pflicht ist, — namentlich für uns unpolitische Deutsche — Alles über der Politik zu vergessen; denn wie der Einzelne nichts erreicht und leistet, wenn er nicht die Kraft hat, das, worin er etwas leisten will, eine Zeit lang ausschließlich zu betreiben, so muß auch die Menschheit zu gewissen Zeiten über einer Aufgabe alle anderen, über einer Thätigkeit alle anderen vergessen, wenn sie etwas Tüchtiges, Vollendetes zu Stande bringen will. Die Religion, der Gegenstand dieser Vorlesungen, hängt nun allerdings mit der Politik aufs Innigste zusammen; aber unser hauptsächlichstes Interesse ist gegenwärtig nicht die theoretische, sondern

praktiſche Politik. Wir wollen uns unmittelbar, handelnd an der Politik betheiligen; es fehlt uns die Ruhe, der Sinn, die Luſt zum Leſen und Schreiben, zum Lehren und Lernen. Wir haben uns lange genug mit der Rede und Schrift beſchäftigt und befriedigt; wir verlangen, daß endlich das Wort Fleiſch, der Geiſt Materie werde; wir haben ebenſo wie den philoſophiſchen, den politiſchen Idealismus ſatt; wir wollen jetzt politiſche Materialiſten ſein. Zu dieſem allgemeinen, in der Zeit liegenden Grund meines Widerſtrebens gegen das Dociren geſellen ſich nun aber noch andere perſönliche Gründe. Ich bin, von meiner theoretiſchen Seite betrachtet, von Natur weniger zum Lehrer, als zum Denker, zum Forſcher beſtimmt. Der Lehrer ermüdet nicht und darf nicht ermüden Etwas tauſendmal zu ſagen, mir aber genügt es, Etwas nur einmal geſagt zu haben, wenn ich wenigſtens das Bewußtſein habe, es recht geſagt zu haben. Mich intereſſirt und feſſelt ein Gegenſtand nur ſo lange, als er mir noch Schwierigkeiten macht, als ich noch nicht mit ihm im Reinen bin, als ich mit ihm gleichſam noch zu kämpfen habe; habe ich ihn aber überwunden, ſo eile ich zu einem andern, einem neuen Gegenſtand; denn mein Sinn iſt nicht auf ein beſtimmtes Fach, einen beſtimmten Gegenſtand eingeſchränkt; er intereſſirt ſich für alles Menſchliche. Allerdings bin ich nichts weniger, als ein wiſſenſchaftlicher Geizhals oder Egoiſt, der nur für ſich ſammelt und ſorgt; nein! was ich für mich thue und denke, muß ich auch für Andere denken und thun. Allein ich habe doch nur das Bedürfniß ſo lange Andere über Etwas zu belehren, als ich in ihrer Belehrung zugleich mich ſelbſt belehre. Mit dem Gegenſtand dieſer Vorleſungen, der Religion, bin ich aber längſt im Reinen, ich habe ihn in meinen Schriften nach allen ſeinen weſentlichſten oder wenigſtens ſchwierigſten Seiten erſchöpft. Ich bin ferner weder eine ſchreib- noch redſelige Natur. Ich kann eigentlich nur reden und ſchreiben, wenn der Gegenſtand mich in Affect, in Begeiſterung verſetzt. Aber der Affect, die Begeiſterung hängt nicht vom Willen ab, und richtet ſich nicht nach der Uhr, ſtellt ſich nicht zu be-

ſtimmten, feſtgeſetzten Tagen und Stunden ein. Ich kann überhaupt nur darüber reden und ſchreiben, worüber es mir der Mühe werth ſcheint zu reden und zu ſchreiben. Des Redens und Schreibens werth iſt mir aber nur das, was entweder ſich nicht von ſelbſt verſteht, oder nicht ſchon von Andern erſchöpft iſt. Ich greife daher von einem Gegenſtande, ſelbſt in der Schrift, immer nur das auf, worüber ſich Nichts, wenigſtens nichts mich Befriedigendes, Erſchöpfendes in anderen Büchern findet, das Uebrige laſſe ich bei Seite liegen. Mein Geiſt iſt daher allerdings ein aphoriſtiſcher, wie mir meine Kritiker vorwerfen, aber ein aphoriſtiſcher in ganz anderem Sinne, und aus ganz anderen Gründen, als ſie meinen: ein aphoriſtiſcher Geiſt, weil ein kritiſcher, d. h. das Weſen vom Schein, das Nothwendige vom Ueberflüſſigen unterſcheidender Geiſt. Ich habe endlich viele Jahre, zwölf volle Jahre, in ländlicher Einſamkeit verlebt, beſchäftigt einzig mit Studien und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, und habe darüber die Gabe der Rede, des mündlichen Vortrags verloren, oder doch auszubilden verabſäumt, denn ich habe nicht daran gedacht, daß ich je wieder, — ich ſage wieder, denn ich hatte allerdings in früheren Jahren Vorleſungen an einer baieriſchen Univerſität gehalten —, am allerwenigſten in einer Univerſitätsſtadt das mündliche Wort als Organ meiner Wirkſamkeit ergreifen würde. Die Zeit, in der ich der akademiſchen Laufbahn in meinem Geiſte für immer Adieu ſagte und auf dem Lande lebte, war eine ſo ſchrecklich traurige und düſtere Zeit, daß ein ſolcher Gedanke nimmer in mir aufkommen konnte. Es war dies jene Zeit, wo alle öffentlichen Verhältniſſe ſo vergiftet und verpeſtet waren, daß man ſeine geiſtige Freiheit und Geſundheit nur dadurch wahren konnte, daß man auf jeden Staatsdienſt, auf jede öffentliche Rolle, ſelbſt die eines Privatdocenten verzichtete, wo alle Beförderungen zum Staatsdienſt, alle obrigkeitliche Erlaubniß, ſelbſt die Venia docendi nur der Preis des politiſchen Serviliſmus und religiöſen Obſcurantiſmus war, wo nur das ſchriftliche wiſſenſchaftliche Wort frei war; aber auch nur frei in einem höchſt beſchränkten Maß und nur

frei, nicht aus Achtung vor der Wissenschaft, sondern vielmehr nur aus Geringschätzung wegen ihrer sei's nun wirklichen oder vermeintlichen Einflußlosigkeit und Gleichgültigkeit für das öffentliche Leben. Was war also in dieser Zeit zu thun, zumal wenn man sich bewußt war, dem herrschenden Regierungssystem entgegengesetzte Gedanken und Gesinnungen zu hegen, als daß man in die Einsamkeit sich zurückzog und des schriftlichen Worts bediente, als des einzigen Mittels, wodurch man sich, freilich auch mit Resignation und Selbstbeherrschung, der Impertinenz der despotischen Staatsgewalt entziehen konnte. Es war übrigens keineswegs nur politischer Abscheu, der mich in die Einsamkeit verbannte und zum schriftlichen Wort verdammte. Wie ich mit dem politischen Regierungssysteme der Zeit in fortwährender innerlicher Opposition lebte, so war ich auch mit den geistigen Regierungssystemen, d. h. den philosophischen und religiösen Lehrsystemen zerfallen. Um aber über die Gegenstände und Ursachen dieses Zwiespalts mit mir ins Reine und Klare zu kommen, dazu bedurfte ich anhaltender, allseitig ungestörter Muße. Wo findet man aber diese mehr, als auf dem Lande, wo man von allen bewußten und unbewußten Abhängigkeiten, Rücksichten, Eitelkeiten, Zerstreuungen, Intriguen und Klatschereien des Städtelebens befreit, nur auf sich selbst verwiesen ist? Wer glaubt, was Andere glauben, lehrt und denkt, was Andere denken und lehren, kurz wer in sei es nun wissenschaftlich oder religiös gläubiger Gemeinschaft mit Andern lebt, der braucht sich nicht von ihnen auch leiblich zu trennen, der hat nicht das Bedürfniß der Einsamkeit, wohl aber der, der seinen eigenen Weg geht, oder gar mit der gesammten gottesgläubigen Welt bricht und nun diesen Bruch rechtfertigen und begründen will. Dazu gehört freie Zeit und freier Raum. Unkenntniß der menschlichen Natur ist es, wenn man glaubt, daß man an jedem Orte, in jeder Umgebung, in jedem Verhältniß und Stande frei denken und forschen könne, daß dazu nichts weiter erfordert werde, als der eigene Wille des Menschen. Nein! zum wahrhaft freien, rücksichtslosen, extraordinären Denken, soll dieses we-

nigſtens ein fruchtbares, entſcheidendes Denken ſein, wird auch ein extraordinäres, freies, rückſichtsloſes Leben erfordert. Und wer geiſtig auf den Grund der menſchlichen Dinge kommen will, der muß auch ſinnlich, körperlich auf den Grund derſelben ſich ſtellen. Dieſer Grund iſt aber die Natur. Nur im unmittelbaren Verkehr mit der Natur geneſt der Menſch, legt er alle überſpannten, alle über- oder widernatürlichen Vorſtellungen und Einbildungen ab.

Aber eben, wer Jahre lang in der Einſamkeit lebt, wenn auch nicht in der abſtracten Einſamkeit eines chriſtlichen Anachoreten oder Mönchs, ſondern in einer humanen Einſamkeit, und nur durch die Schrift mit der Welt in Correſpondenz ſteht, der verliert die Luſt und Gabe der Rede; denn es iſt ein gewaltiger Unterſchied zwiſchen dem mündlichen und ſchriftlichen Wort. Das mündliche bezieht ſich auf ein beſtimmtes, gegenwärtiges, wirkliches Publikum, das ſchriftliche aber auf ein unbeſtimmtes, abweſendes, für den Schriftſteller nur in der Vorſtellung exiſtirendes Publikum; das Wort hat zu ſeinem Gegenſtand Menſchen, die Schrift Geiſter, denn die Menſchen, für die ich ſchreibe, ſind ja für mich nur im Geiſte, in der Vorſtellung exiſtirende Weſen. Die Schrift ermangelt daher aller der Reize, Freiheiten, und ſo zu ſagen geſelligen Tugenden, die dem mündlichen Wort zukommen; ſie gewöhnt den Menſchen an ſtrenges Denken, gewöhnt ihn nichts zu ſagen, was ſich nicht vor der Kritik rechtfertigen läßt; aber macht ihn eben dadurch auch wortkarg, rigoros, bedenklich in der Wahl ſeiner Worte, unfähig, ſich mit Leichtigkeit auszudrücken. Ich mache Sie, meine Herren, hierauf aufmerkſam, hierauf, daß ich den ſchönſten Theil meines Lebens nicht auf dem Katheder, ſondern auf dem Lande, nicht in der Univerſitätsaula, ſondern im Tempel der Natur, nicht in Salons und Audienzzimmern, ſondern in der Einſamkeit meiner Studirſtube zugebracht habe, damit Sie nicht mit Erwartungen an meine Vorleſungen kommen, in denen Sie ſich getäuſcht finden, nicht einen beredten, glänzenden Vortrag von mir erwarten.

Da die Schrift bisher allein das Organ meiner öffentlichen Wirksamkeit war, da ich ihr die schönsten Stunden und besten Kräfte meines Lebens geopfert, da ich in ihr allein meinen Geist bethätigt habe, ihr allein meinen Namen und Ruf verdanke, so ist es wohl natürlich, daß ich meine Schriften auch zur Grundlage und Richtschnur dieser Vorlesungen mache, meinen Schriften die Rolle des Textes, meinem Munde die des Commentators gebe, es zur Aufgabe meiner Vorlesungen also mache, auszuführen, zu erläutern, zu beweisen, was ich in meinen Schriften ausgesprochen. Ich halte dies für um so geeigneter, als ich in meinen Schriften mit der größten Kürze und Schärfe mich auszusprechen gewohnt bin, nur auf das Wesentlichste und Nothwendigste mich beschränke, alle langweiligen Vermittlungen übergehe, alle selbstverständlichen Zwischen- und Folgesätze dem eigenen Verstande des Lesers überlasse, eben dadurch aber mich den größten Mißverständnissen aussetze, wie die Kritiker meiner Schriften sattsam beweisen. Ehe ich aber die Schriften nenne, die ich zum Text dieser Vorlesungen nehme, halte ich es für zweckmäßig, zunächst eine kurze Uebersicht über meine sämmtlichen literarischen Arbeiten zu geben. Meine Schriften lassen sich unterscheiden in solche, welche die Philosophie überhaupt, und solche, welche insbesondere die Religion oder Religionsphilosophie zum Gegenstande haben. Zu jenen gehören: meine Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza; mein Leibnitz; mein P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit; meine philosophischen Kritiken und Grundsätze. Zu den andern gehören: meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, das Wesen des Christenthums, endlich die Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Ungeachtet dieses Unterschieds meiner Schriften, haben aber alle streng genommen nur Einen Zweck, Einen Willen und Gedanken, Ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt. Ich gehöre zu den Menschen, welche eine fruchtbare Einseitigkeit bei weitem einer unfruchtbaren, nichtsnutzigen Vielseitigkeit

und Vielschreiberei vorziehen, zu den Menschen, welche ihr ganzes Leben hindurch nur einen Zweck im Auge haben, und auf diesen Alles concentriren, welche zwar sehr viel und sehr Vieles studiren und immerfort lernen, aber nur Eines lehren, nur über Eines schreiben, in der Ueberzeugung, daß nur diese Einheit die nothwendige Bedingung ist, Etwas zu erschöpfen und in der Welt durchzusetzen. Demgemäß habe ich denn auch in allen meinen Schriften nie die Beziehung auf die Religion und Theologie außer Acht gelassen, stets den Hauptgegenstand meines Denkens und Lebens, freilich je nach der Verschiedenheit der Jahre und des Standpunkts verschieden, behandelt. Bemerken muß ich jedoch, daß ich in der ersten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie, keineswegs aus politischer Rücksicht, sondern aus jugendlicher Caprice und Antipathie, alle unmittelbaren Beziehungen auf die Theologie im Druck ausgelassen, daß ich aber in der zweiten, in meine gesammelten Schriften aufgenommenen Ausgabe, diese Lücken, jedoch nicht von meinem frühern, sondern jetzigen Standpunkt aus, ausgefüllt habe. Der erste Name, der nun hier in Beziehung auf die Religion und Theologie zur Sprache kommt, ist Bacon von Verulam, der Vater der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, wie er nicht ohne Grund von Vielen genannt wird. Er gilt Vielen für das Muster eines frommen, christlichen Naturforschers, weil er feierlich bekannte, die profane Kritik, die er auf dem Gebiete der Naturwissenschaft geltend machte, nicht auf das Gebiet der Religion und Theologie anwenden zu wollen, nur in menschlichen Dingen ein Ungläubiger, in göttlichen aber ein unbedingt, ein unterthänigst Gläubiger zu sein. Von ihm stammt der berühmte Satz: „die oberflächliche Philosophie führt von Gott ab, die tiefere Philosophie zu Gott zurück", ein Satz, der, wie so viele andere Sätze vergangener Denker, einst allerdings eine Wahrheit war, aber jetzt keine mehr ist, obwohl er von unseren Historikern, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart keinen Unterschied machen, auch jetzt noch geltend gemacht wird. Ich zeigte nun aber in meiner Darstellung, daß Bacon die Principien, die

er im Glauben, in der Theologie bekenne, in der Physik verneine, daß die alte Weise die Natur zu betrachten, die Teleologie (d. h. die Lehre von den Absichten oder Zwecken in der Natur) eine nothwendige Folge des christlichen Idealismus sei, welcher die Natur aus einem mit Absicht und Bewußtsein wirkenden Wesen ableitet, daß er die christliche Religion aus ihrer alten weltumfassenden Stellung, die sie bei den wahrhaft Gläubigen im Mittelalter eingenommen, verdrängt, daß er nur als Privatmann, nicht aber als Physiker, als Philosoph, als geschichtlich wirkende Person sein religiöses Prinzip bethätigt habe, es also ganz falsch sei, Bacon als christlich religiösen Naturforscher zur Devise zu machen. Der zweite für die Religionsphilosophie interessante Mann ist Bacon's jüngerer Zeitgenosse und Freund, Hobbes, hauptsächlich wegen seiner politischen Ansichten berühmt. Er ist unter den modernen Philosophen derjenige, auf den man das Schreckenswort: Atheist zuerst angewendet hat. Die gelehrten Herren haben übrigens im vorigen Jahrhundert darüber gestritten, ob er wirklich Atheist sei. Ich habe aber den Streit so geschlichtet, daß ich ihn eben so sehr für einen Theisten, als Atheisten erkläre, indem er allerdings, wie überhaupt die moderne Welt, einen Gott statuire, aber dieser Hobbes'sche Gott so viel wie keiner sei, indem alle Wirklichkeit bei ihm die Körperlichkeit, die Gottheit also, da er keine körperlichen Prädicate derselben angeben könne, seinem philosophischen Prinzip nach nur ein Wort, aber kein Wesen sei. Die dritte bedeutende Person, die aber in religiöser Beziehung keine wesentliche Verschiedenheit darbietet, ist Carteſius. Sein Verhältniß zur Religion und Theologie habe ich jedoch erst im Leibnitz und Bayle behandelt, weil nämlich erst nach der Erscheinung meines ersten Bandes Carteſius als das Muster eines religiösen und zwar katholisch religiösen Philosophen proclamirt wurde. Ich aber zeigte auch von ihm, daß Carteſius der Philosoph und Carteſius der Gläubige zwei ganz sich widersprechende Personen sind. Die für die Religionsphilosophie bedeutendsten, originellsten Erscheinungen, die ich im ersten Bande behandelt habe, sind Jacob Böhm

und Spinoza, beide dadurch unterschieden von den genannten Philosophen, daß sie uns nicht nur den Widerspruch des Glaubens und der Vernunft darstellen, sondern beide ein selbstständiges religionsphilosophisches Prinzip aufstellen. Der erste, Jacob Böhm, ist der Abgott der philosophirenden Theologen oder Theisten, der andere, Spinoza, der Abgott der theologischen Philosophen oder Pantheisten. Den Ersteren haben seine Verehrer in neuester Zeit als das probateste Heilmittel gegen das Gift meiner Lehre, die eben der Inhalt dieser meiner Vorlesungen sein wird, angepriesen. Ich habe aber Jacob Böhm erst neuerdings wieder bei meiner zweiten Auflage zum Object des gründlichsten Studiums gemacht. Mein abermaliges Studium hat mich jedoch zu keinem anderen Resultate geführt, als dem schon früher ausgesprochenen, nämlich daß das Geheimniß seiner Theosophie einerseits eine mystische Naturphilosophie, andererseits eine mystische Psychologie ist; daß also in ihm geschweige eine Widerlegung, vielmehr eine Bestätigung meiner Anschauung, wornach sich die gesammte Theologie in Natur- und Menschenlehre zerlegt, zu finden ist. Den Schluß in meinem ersten Bande bildet Spinoza. Er ist der Einzige unter den neuern Philosophen, der die ersten Elemente zu einer Kritik und Erkenntniß der Religion und Theologie gegeben hat; der Erste, der in positiven Gegensatz mit der Theologie trat; der Erste, der es auf eine classische Weise ausgesprochen, daß die Welt nicht als eine Wirkung oder ein Werk eines persönlichen nach Absichten und Zwecken wirkenden Wesens angesehen werden könne; der Erste, der die Natur in ihrer universellen, religionsphilosophischen Bedeutung geltend machte. Ihm habe ich daher meine Bewunderung und Verehrung mit Freuden dargebracht; nur habe ich das an ihm getadelt, daß er das nicht nach Zwecken, nicht mit Willen und Bewußtsein wirkende Wesen, noch befangen in den alten theologischen Vorstellungen, als das vollkommenste, als das göttliche Wesen bestimmte und daher sich den Weg zu einer Entwicklung abschnitt, das bewußte, menschliche Wesen nur als einen

Theil, nur als einen Modus, wie ſich Spinoza in ſeiner Sprache ausdrückt, ſtatt als den Gipfel der Vollendung des bewußtloſen Weſens erfaßte.

Der Antipode Spinoza's iſt Leibnitz, dem ich einen beſonderen Band gewidmet habe. Wenn Spinoza die Ehre gebührt, die Theologie zur Magd der Philoſophie gemacht zu haben, ſo gebührt dagegen dem erſten deutſchen Philoſophen der neueren Zeit, nämlich Leibnitz, die Ehre oder Unehre, die Philoſophie wieder unter den Pantoffel der Theologie gebracht zu haben. Dieſes that beſonders Leibnitz in ſeinem berühmten Werk: die Theodicee. Leibnitz ſchrieb bekanntlich dieſes Buch aus Galanterie gegen eine in ihrem Glauben durch Bayle's Zweifel beunruhigte preußiſche Königin. Aber die eigentliche Dame, für die es Leibnitz ſchrieb, der er den Hof machte, iſt die Theologie. Aber gleichwohl machte er es den Theologen nicht recht. Leibnitz hielt es überall mit beiden Parteien und eben dadurch befriedigte er keine. Er wollte Niemand beleidigen, Niemand verletzen; ſeine Philoſophie iſt eine Philoſophie diplomatiſcher Galanterie. Selbſt die Monaden, d. h. die Weſen, aus welchen nach ihm alle in die Sinne fallenden Weſen beſtehen, üben keinen phyſiſchen Einfluß auf einander aus, damit ja keiner Etwas zu Leid geſchehe. Aber wer nicht, wenn auch unabſichtlich, beleidigen und verletzen will, dem fehlt alle Energie, alle Thatkraft; denn man kann keinen Fuß bewegen, ohne Weſen zu zertreten, keinen Tropfen Waſſer genießen, ohne Infuſorien zu verſchlucken. Leibnitz iſt ein Mittelsmann zwiſchen der mittelalterlichen und neueren Zeit, er iſt, wie ich ihn nannte, der philoſophiſche Tycho de Brahe, aber eben wegen dieſer ſeiner Unentſchiedenheit noch heute der Abgott aller unentſchiedenen, energieloſen Köpfe. Schon in der erſten, 1837 erſchienenen Ausgabe machte ich daher den theologiſchen Standpunkt Leibnitz's, und zugleich auf ſeine Veranlaſſung die Theologie überhaupt zu einem Objecte der Kritik. Der Standpunkt, von dem aus ich dieſe Kritik fällte, war übrigens eigentlich der ſpinoziſtiſche oder abſtract philoſophiſche, nämlich der, daß

ich zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Standpunkt des Menſchen ſtrenge unterſchied, und jenen der Philoſophie, dieſen der Theologie und Religion zueignete. Auf dem praktiſchen Standpunkt, ſage ich, bezieht der Menſch die Dinge nur auf ſich, auf ſeinen Nutzen und Vortheil, auf dem theoretiſchen bezieht er die Dinge auf ſich ſelbſt. Nothwendig iſt daher, ſage ich dort, ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Theologie und Philoſophie; wer beide vermiſcht, vermiſcht weſentlich verſchiedene Standpunkte und bringt daher nur eine Mißgeburt zu Stande. Recenſenten dieſer Schrift haben ſich gewaltig aufgehalten über dieſe Unterſcheidung; ſie haben aber überſehen, daß ſchon Spinoza in ſeinem theologiſch politiſchen Tractat von demſelben Standpunkt aus die Theologie und Religion betrachtet und kritiſirt hat, ja daß ſelbſt Ariſtoteles, wenn er anders die Theologie zum Gegenſtand ſeiner Kritik gemacht hätte, ſie nicht anders hätte kritiſiren können. Uebrigens iſt dieſer Standpunkt, von dem aus ich damals die Theologie kritiſirte, keineswegs der Standpunkt meiner ſpäteren Schriften, keineswegs mein letzter und abſoluter, ſondern nur ein relativer, hiſtoriſch bedingter Standpunkt. Ich habe daher in der neuen Ausgabe meiner „Darſtellung und Kritik der Philoſophie Leibnitz's“ die Theodicee und Theologie Leibnitz's, eben ſo wie ſeine damit zuſammenhängende Pneumatologie oder Geiſteslehre einer neuen Kritik unterworfen.

Zweite Vorlesung.

Wie Leibnitz der Antipode Spinoza's, so ist der Antipode Leibnitzens namentlich in theologischer Beziehung der französische Gelehrte und Skeptiker: Pierre Bayle. Das Audiatur et altera pars — gilt nicht nur in der Jurisprudenz, sondern auch in der Wissenschaft überhaupt. Diesem Spruche gemäß ließ ich daher auf den gläubigen, wenigstens denkgläubigen deutschen Philosophen den ungläubigen oder doch zweifelnden französischen Philosophen in der Reihe meiner Schriften folgen. Uebrigens war die Ursache dieser Schrift keineswegs nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein praktisches Interesse. Wie überhaupt meine Schriften ihre Entstehung dem Gegensatz gegen eine Zeit verdanken, in der man gewaltsam die Menschheit in die Finsterniß vergangener Jahrhunderte zurückscheuchen wollte, so auch mein Bayle. Er erschien zu der Zeit, wo namentlich in Baiern und Rheinpreußen der alte Kampf des Katholicismus und Protestantismus aufs heftigste und häßlichste wieder entbrannt war. Bayle war einer der ersten, ausgezeichnetsten Kämpfer für Aufklärung, Humanität und Toleranz, frei von den Fesseln, ebensowohl des katholischen als protestantischen Glaubens. Durch eine solche Stimme aus der Vergangenheit eine bethörte und erboste Gegenwart zu belehren und zu beschämen, das war der Zweck meines Bayle. Das erste Kapitel handelt vom Katholicismus, als dessen Wesen ich wegen seiner Klöster, wegen seiner Heiligen, wegen seines Priestercöli-

bats u. ſ. w. im Unterſchiede vom Proteſtantismus den Widerſpruch von Fleiſch und Geiſt; das zweite vom Proteſtantismus, als deſſen Weſen ich im Unterſchiede vom Katholicismus den Widerſpruch von Glauben und Vernunft bezeichnete; das dritte vom Widerſpruch der Theologie mit der Philoſophie, der Wiſſenſchaft überhaupt; denn der Theologie, ſage ich, ſei nur das ihr Heilige wahr, der Philoſophie aber nur das Wahre heilig, die Theologie ſtütze ſich auf ein beſonderes Prinzip, auf ein beſonderes Buch, in dem ſie alle, wenigſtens dem Menſchen nothwendigen und heilſamen Wahrheiten enthalten wähnt; ſie ſei daher nothwendig engherzig, excluſiv, intolerant, bornirt; die Philoſophie, die Wiſſenſchaft aber ſtütze ſich nicht auf ein beſonderes Buch, ſondern finde die Wahrheit nur im Ganzen der Natur und Geſchichte, ſtütze ſich auf die Vernunft, die weſentlich univerſell, nicht auf den Glauben, der weſentlich particulär ſei. Das vierte Kapitel handelt von dem Gegenſatz oder Widerſpruch zwiſchen der Religion und Moral oder von Bayle's Gedanken über den Atheismus. Bayle behauptet nämlich, daß der Menſch auch ohne Religion moraliſch ſein könne, weil die meiſten Menſchen mit und trotz ihrer Religion unmoraliſch ſeien und lebten, daß der Atheismus durchaus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden ſei, daß der Staat daher recht gut aus Atheiſten beſtehen könne. Solches ſprach ſchon 1680 Bayle, während noch vor einem Jahre auf dem vereinigten preußiſchen Landtag ſich ein freiherrlicher Abgeordneter nicht ſchämte zu erklären, daß er allen religiöſen Bekenntniſſen, nur nicht den Atheiſten die Anerkennniß des Staats und die Befugniß zur Ausübung politiſcher Rechte gewährt wiſſen wolle. Das fünfte Kapitel handelt ausdrücklich von der Selbſtſtändigkeit der Moral, ihrer Unabhängigkeit von religiöſen Dogmen und Meinungen; was im vierten Kapitel aus Beiſpielen der Geſchichte und des gemeinen Lebens, das wird hier aus der Natur der Sache bewieſen. Das ſechſte Kapitel handelt von dem Widerſpruch der chriſtlichen Dogmen mit der Vernunft, das ſiebente Kapitel von der Bedeutung des Widerſpruchs zwiſchen

Glauben und Vernunft in Bayle. Bayle lebte nämlich in jener Zeit, wo der Glaube noch eine solche Autorität war, daß der Mensch selbst das, was er seiner Vernunft nach für falsch und absurd erkannte, doch noch glauben zu können sich einbildete oder zu glauben zwang. Das achte Kapitel handelt von Bayle's Bedeutung und Verdienst als Polemiker gegen die religiösen Vorurtheile seiner Zeit; das neunte Kapitel endlich von Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Mit Bayle schließen sich meine historischen Arbeiten. Die spätern, die neuesten Philosophen habe ich nur als Kritiker, nicht als Historiker zum Gegenstande meiner Schriften gemacht. Indem wir an die neueste Philosophie treten, begegnet uns sogleich ein gewaltiger Unterschied zwischen den früheren und spätern Philosophen. Während nämlich die früheren Philosophen Philosophie und Religion ganz von einander trennten, ja geradezu einander entgegensetzten, indem die Religion auf göttlicher Weisheit und Auctorität, die Philosophie nur auf menschlicher beruhe, oder indem, wie Spinoza sich ausdrückt, die Religion nur den Nutzen, die Wohlfahrt des Menschen, die Philosophie aber die Wahrheit bezwecke, so kommen dagegen die neuesten Philosophen mit der Identität der Philosophie und Religion, wenigstens ihrem Inhalte, ihrem Wesen nach. Diese Identität war es nun, gegen welche ich auftrat. Schon im Jahre 1830, wo meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit erschienen, rief ich daher einem Dogmatiker aus der Hegel'schen Schule, welcher behauptete, daß nur ein formeller Unterschied zwischen Religion und Philosophie sei, daß die Philosophie nur in den Begriff erhebe, was die Religion in der Form der Vorstellung habe, die Verse zu:

„Wesen ist selber die Form;" drum tilgst du den Inhalt des Glaubens,
Wenn du die Vorstellung tilgst, seine geeignete Form.

Ich machte daher der Hegel'schen Philosophie den Vorwurf, daß sie das Wesentliche der Religion zum Unwesentlichen, und umgekehrt das Un-

wesentliche zum Wesentlichen mache. Das Wesen der Religion sei gerade eben das, was die Philosophie zur bloßen Form mache.

Eine Schrift, die hier in dieser Beziehung besonders zu nennen, ist eine kleine, im Jahre 1839 erschienene Broschüre: „Ueber Philosophie und Christenthum." Ungeachtet aller Vermittelungsversuche, sagte ich hier, sei die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare, denn diese sei eine Sache des Denkens, der Vernunft, jene aber eine Sache des Gemüths und der Phantasie. Die Religion enthalte aber nicht nur, wie Hegel behaupte, gemüthliche Phantasiebilder speculativer Gedanken, sondern vielmehr ein vom Denken unterschiedenes Element und dieses sei nicht die bloße Form, sondern das Wesen derselben. Dieses Element können wir mit einem Worte Sinnlichkeit nennen, denn auch das Gemüth und die Phantasie wurzeln ja in der Sinnlichkeit. Diejenigen, die sich an dem Worte: Sinnlichkeit stoßen, weil der Sprachgebrauch nur die Begehrlichkeit darunter versteht, bitte ich zu bedenken, daß nicht nur der Bauch, sondern auch der Kopf ein sinnliches Wesen ist. Sinnlichkeit ist bei mir nichts Andres als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existirende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir eben so viel als wie Wirklichkeit. Um diesen eben angegebenen Unterschied zwischen der Religion und Philosophie klar und deutlich zu machen, erinnere ich hier nur beispielsweise an eine Lehre, die diesen Unterschied ganz besonders zeigt. Die alten Philosophen lehrten, zum Theil wenigstens, die Unsterblichkeit, aber nur die Unsterblichkeit des denkenden Theiles in uns, nur die Unsterblichkeit des Geistes im Unterschiede von der Sinnlichkeit des Menschen. Einige lehrten sogar ausdrücklich, daß selbst das Gedächtniß, die Erinnerung erlösche und nur das reine Denken, eine freilich in der Wirklichkeit gar nicht existirende Abstraction, nach dem Tode übrig bleibe. Diese Unsterblichkeit aber ist eben eine abstracte, abgezogene und darum nicht die religiöse. Das Christenthum verwarf daher diese philosophische Unsterblichkeit und setzte an deren Stelle die Fortdauer des ganzen, wirk-

lichen, leiblichen Menſchen; denn nur dieſe iſt eine Fortdauer, in der das Gemüth und die Phantaſie Stoff finden, aber blos deßwegen, weil ſie eine ſinnliche iſt. Was aber von dieſer Lehre insbeſondere gilt, das gilt von der Religion überhaupt. Gott ſelbſt iſt ein ſinnliches Weſen, ein Gegenſtand der Anſchauung, der Viſion, zwar nicht der körperlichen, aber der geiſtigen, d. h. der Phantaſieanſchauung. Wir können daher den Unterſchied zwiſchen der Philoſophie und Religion kurzweg darauf reduciren, daß die Religion ſinnlich, äſthetiſch iſt, während die Philoſophie etwas Unſinnliches, Abſtractes iſt. Obgleich ich nun aber ſchon in meinen frühern Schriften als das Weſen der Religion im Unterſchiede von der Philoſophie die Sinnlichkeit erkannte, ſo konnte ich doch die Sinnlichkeit der Religion nicht anerkennen. Erſtens, weil ſie eine der Wirklichkeit widerſprechende, eine nur phantaſtiſche und gemüthliche iſt. So iſt der Leib, um wieder das angeführte Beiſpiel beizubehalten, welchen die Religion im Gegenſatz gegen die philoſophiſche Unſterblichkeit geltend macht, nur ein phantaſtiſcher und gemüthlicher Leib, ein „geiſtiger" Leib, d. h. ein Leib, der ſo viel wie kein Leib iſt. Die Religion iſt daher die Anerkennung, die Bejahung der Sinnlichkeit im Widerſpruch mit der Sinnlichkeit. Ich konnte ſie aber zweitens auch deßwegen nicht anerkennen, weil ich ſelbſt noch in dieſer Beziehung auf dem Standpunkt des abſtracten Denkers ſtand, noch nicht die volle Bedeutung der Sinne erfaßt hatte. Ich war mir wenigſtens noch nicht entſchieden klar hierüber. Zur wahren vollſtändigen Anerkennung der Sinnlichkeit gelangte ich einerſeits durch ein erneutes tieferes Studium der Religion, andererſeits durch das ſinnliche Studium der Natur, wozu mir mein Landleben die ſchönſte Gelegenheit darbot. Erſt in meinen ſpäteren philoſophiſchen und religionsphiloſophiſchen Schriften kämpfe ich daher mit Entſchiedenheit eben ſo wohl gegen die abſtracte Unmenſchlichkeit der Philoſophie, als gegen die phantaſtiſche, illuſoriſche Menſchlichkeit der Religion. Erſt in ihnen ſetze ich mit vollem Bewußtſein an die Stelle des abgezogenen, nur gedachten Weſens der Welt, welches man

Gott nennt, das wirkliche Welt- oder Naturwesen, an die Stelle des vom Menschen abgezogenen, der Sinne beraubten Vernunftwesens der Philosophie den vernunftbegabten wirklichen, sinnlichen Menschen. Unter meinen religionsphilosophischen Schriften geben die beste Uebersicht über meine geistige Laufbahn, meine Entwickelung und deren Resultate meine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", indem ich diesen Gegenstand dreimal, 1830, wo ich eben mit diesen Gedanken zuerst als Schriftsteller auftrat, 1834 unter dem Titel „Abälard und Heloise" und 1846 „vom Standpunkt der Anthropologie" behandelte. Die ersten Gedanken über diesen Gegenstand schrieb ich als abstracter Denker, die zweiten im Widerspruch zwischen dem Elemente des Denkens und der Sinnlichkeit, die dritten auf dem Standpunkte des mit den Sinnen versöhnten Denkers, oder, die ersten schrieb ich als Philosoph, die zweiten als Humorist, die dritten als Mensch. Aber gleichwohl enthalten die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" schon in abstracto, d. h. in Gedanken, was meine späteren Schriften in concreto, d. h. ausgeführt und entwickelt enthalten. Wie ich in meinen späteren, meinen letzten Schriften dem Menschen die Natur voraussetze, so polemisirte ich auch schon in jener Schrift gegen eine naturlose, absolute, und folglich ohne Ende fortdauernde Persönlichkeit, kurz gegen die phantastische, über das Maaß der Wirklichkeit ins Schrankenlose ausgedehnte Persönlichkeit, wie sie in dem gewöhnlichen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben gefaßt wird. Der erste Abschnitt heißt in dem Auszug aus dieser Schrift in meiner Gesammtausgabe „der metaphysische oder speculative Grund des Todes." Er handelt von dem Verhältniß der Persönlichkeit zum Wesen oder zur Natur. Die Schranke der Persönlichkeit ist die Natur, heißt es dort dem Sinne, wenn auch nicht gerade den Worten nach, jedes Ding außer mir ist ein Zeichen meiner Endlichkeit, ein Beweis, daß ich kein absolutes Wesen bin, daß ich an der Existenz anderer Wesen meine Gränze habe, daß ich folglich keine unsterbliche Person bin. Diese zunächst im Allgemeinen oder metaphysisch ausgesprochene Wahrheit wird

nun weiter durchgeführt in den anderen Abſchnitten. Der folgende heißt: „der phyſiſche Grund des Todes“. Zum Weſen der Perſönlichkeit des Menſchen, der Perſönlichkeit überhaupt, heißt es hier, gehört weſentlich räumliche oder zeitliche Beſtimmtheit. Ja, der Menſch iſt nicht nur überhaupt ein räumliches, ſondern auch ein weſentlich irdiſches, von der Erde unabſonderliches Weſen. Wie thöricht daher, einem ſolchen Weſen ewige überirdiſche Exiſtenz einräumen zu wollen! Ich faßte dieſen Gedanken in folgende Verſe zuſammen:

Wo du erwachteſt zum Licht, da wirſt du einſtens auch ſchlummern;
Nimmer entläſſet die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Der dritte und letzte Abſchnitt iſt überſchrieben: „der geiſtige oder pſychologiſche Grund des Todes“. Der einfache Grundgedanke iſt: die Perſönlichkeit iſt nicht nur eine leiblich oder ſinnlich, ſondern auch geiſtig beſtimmte und begränzte Perſönlichkeit; der Menſch hat eine beſtimmte Beſtimmung, Stellung, Aufgabe in der großen Gemeinde der Menſchheit, in der Geſchichte; aber eben damit verträgt ſich auch nicht eine endloſe Fortdauer. Er dauert nur in ſeinen Werken, in ſeinen Wirkungen fort, die er innerhalb ſeiner Sphäre, ſeiner geſchichtlichen Aufgabe hervorbrachte. Dies allein iſt die ſittliche, die ethiſche Unſterblichkeit. Dieſer Gedanke im dritten und letzten Abſchnitt iſt auch der nur mehr durchgeführte Grundgedanke meiner „humoriſtiſch-philoſophiſchen Aphorismen“. Die geiſtige, die ethiſche oder moraliſche Unſterblichkeit iſt die allein, die der Menſch in ſeinen Werken beſitzt. Das, was er mit Leidenſchaft liebt und treibt, das iſt die Seele des Menſchen. Die Seele des Menſchen iſt ſo verſchieden, ſo beſtimmt, als die Menſchen ſelbſt ſind. Die Unſterblichkeit im alten Sinne des Wortes, jenes ewige, gränzenloſe Sein paßt daher nur auf eine unbeſtimmte, vage Seele, die gar nicht in Wirklichkeit exiſtirt, die nur eine menſchliche Abſtraction und Einbildung iſt. Ich habe aber dieſe Gedanken, die Grundgedanken jener Schrift nur im Beſondern, nur an dem Beiſpiel des Schriftſtellers nachgewieſen, deſſen unſterblicher Geiſt lediglich der Geiſt ſeiner Schrif-

ten ſei. Zum dritten und letzten Mal behandelte ich die Unſterblichkeit in meiner Abhandlung: „die Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie". Der erſte Abſchnitt handelt von dem allgemeinen Unſterblichkeitsglauben, von dem Glauben, wie er ſich bei allen oder meiſten Völkern im Zuſtande ihrer Kindheit oder Unbildung findet. Hier zeige ich, daß die Unſterblichkeitsgläubigen dem Glauben der Völker ihre eignen Vorſtellungen unterſchieben, daß dieſelben in Wahrheit nicht an ein anderes, ſondern nur an dieſes Leben glauben, daß das Leben der Todten nur das Leben im Reiche der Erinnerung, der lebendige Todte nur das perſonificirte Bild des Lebendigen von dem Todten ſei; ich zeige ferner, daß, wenn man einmal eine perſönliche oder individuelle Unſterblichkeit will, man ſie nur im Sinne der einfachen Naturvölker glauben muß, bei welchen der Menſch nach dem Tode ganz Derſelbe iſt, wie vor dem Tode, dieſelben Leidenſchaften, Beſchäftigungen und Bedürfniſſe hat, denn von ihnen läßt ſich der Menſch nicht abtrennen. Der zweite Abſchnitt handelt von der ſubjectiven Nothwendigkeit des Unſterblichkeitsglaubens, d. h. von den inneren, pſychologiſchen Gründen, welche im Menſchen den Glauben an ſeine Unſterblichkeit erzeugen. Der Schlußſatz dieſes Abſchnittes iſt, daß die Unſterblichkeit eigentlich nur für träumeriſche, müßige, über ihr Leben in der Phantaſie hinausſchweifende, aber nicht für thatkräftige, mit den Gegenſtänden des wirklichen Lebens beſchäftigte Menſchen ein Bedürfniß ſei. Das dritte Kapitel handelt von dem „kritiſchen Unſterblichkeitsglauben", d. h. von dem Standpunkt, wo man nicht mehr glaubt, daß die Menſchen mit Haut und Haaren nach dem Tode forteriſtiren, ſondern zwiſchen einem ſterblichen und unſterblichen Weſen des Menſchen kritiſch unterſcheidet. Dieſer Glaube falle aber ſelbſt nothwendig, ſage ich, dem Zweifel, der Kritik anheim; er widerſpreche dem unmittelbaren Einheitsgefühle und Einheitsbewußtſein des Menſchen, welches eine ſolche kritiſche Theilung und Zerſpaltung des menſchlichen Weſens ungläubig von ſich weiſe. Der letzte Abſchnitt handelt endlich von dem Unſterblichkeitsglauben, wie

er jetzt noch bei uns gilt, von dem „rationaliſtiſchen Unſterblichkeitsglauben", welcher in ſeiner Halbheit und Zerriſſenheit zwiſchen Glaube und Unglaube die Unſterblichkeit zwar ſcheinbar bejahe, in Wahrheit aber verneine, indem er dem Glauben den Unglauben, dem Jenſeits das Dieſſeits, der Ewigkeit die Zeit, der Gottheit die Natur, dem religiöſen Himmel den profanen Himmel der Aſtronomie unterſchiebe.

Ich habe hiermit ein kurzes oberflächliches Inhaltsverzeichniß von dieſen meinen Unſterblichkeits- und Todesgedanken gegeben, und zwar deßwegen, weil die Unſterblichkeit gewöhnlich und mit vollem Rechte einen Hauptabſchnitt in der Religion und Religionsphiloſophie bildet, ich aber von dieſem Glauben abſehen, wenigſtens ihn nur inſofern behandeln werde, als er mit dem Gottesglauben zuſammenhängt oder vielmehr eins iſt.

Dritte Vorleſung.

Ich komme nun an die Schriften von mir, welche den Inhalt und Gegenſtand dieſer Vorleſungen enthalten: meine Lehre, Religion, Philoſophie oder wie Sie es ſonſt nennen wollen. Dieſe meine Lehre iſt kürzlich die: — die Theologie iſt Anthropologie, d. h. in dem Gegenſtande der Religion, den wir griechiſch Theos, deutſch Gott nennen, ſpricht ſich nichts Andres aus als das Weſen des Menſchen, oder: der Gott des Menſchen iſt nichts Andres als das vergötterte Weſen des Menſchen, folglich die Religions- oder, was eins iſt, Gottesgeſchichte — denn ſo verſchieden die Religionen, ſo verſchieden ſind die Götter, und die Religionen ſo verſchieden, als die Menſchen verſchieden ſind — nichts Andres, als die Geſchichte des Menſchen. So gut, um ſogleich dieſe Behauptung an einem Beiſpiel, das aber mehr als ein Beiſpiel iſt, zu erläutern und veranſchaulichen, der griechiſche, römiſche, überhaupt heidniſche Gott, wie ſelbſt unſre Theologen und Philoſophen zugeben, nur ein Gegenſtand der heidniſchen Religion, ein Weſen iſt, welches nur im Glauben und in der Vorſtellung eines Heiden, aber nicht eines chriſtlichen Volkes oder Menſchen Exiſtenz hat, folglich nur ein Ausdruck, ein Bild des heidniſchen Geiſtes und Weſens iſt; ſo gut iſt auch der chriſtliche Gott nur ein Gegenſtand der chriſtlichen Religion, folglich auch nur ein charakteriſtiſcher Ausdruck des chriſtlichen Menſchen-Geiſtes und Weſens. Der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen Gott und dem

christlichen Gott ist nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Menschen oder Volke. Der Heide ist Patriot, der Christ Kosmopolit, folglich ist auch der Gott des Heiden ein patriotischer, der Gott des Christen dagegen ein kosmopolitischer Gott, d. h. der Heide hatte einen nationalen, beschränkten Gott, weil der Heide sich nicht über die Schranke seiner Nationalität erhob, die Nation ihm über den Menschen ging; der Christ aber hat einen universellen, allgemeinen, die ganze Welt umfassenden Gott, weil er selbst sich über die Schranke der Nationalität erhebt, die Würde und das Wesen des Menschen nicht auf eine bestimmte Nation einschränkt. Der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der Unterschied zwischen den Arten und der Gattung. Der Arten sind viele, aber die Gattung ist nur Eines, denn sie ist es ja, worin die verschiedenen Arten übereinstimmen. So giebt es verschiedene Menschenarten, Rassen, Stämme oder wie man es sonst nennen will, aber sie gehören doch alle zu einer Gattung, zur Menschengattung. Der Polytheismus ist nun da zu Hause, wo sich der Mensch nicht über den Artsbegriff des Menschen erhebt, wo er nur den Menschen seiner Art als seines Gleichen, als gleichberechtigtes, gleichbefähigtes Wesen anerkennt. In dem Begriff der Art liegt aber die Vielheit, folglich giebt es da viele Götter, wo der Mensch das Wesen der Art zum absoluten Wesen macht. Zum Monotheismus erhebt sich aber da der Mensch, wo er sich zum Begriff der Gattung erhebt, worin alle Menschen übereinstimmen, worin ihre Art-, ihre Stammes-, ihre National-Unterschiede verschwinden. Der Unterschied zwischen dem Einen, oder was eins ist, allgemeinen Gott der Monotheisten und den vielen, oder was eins ist, besonderen National-Göttern der Heiden oder Polytheisten ist nur der Unterschied zwischen den vielen verschiedenen Menschen und zwischen dem Menschen oder der Gattung, worin Alle Eins sind. Die Sichtbarkeit, Handgreiflichkeit, kurz Sinnfälligkeit der polytheistischen Götter ist nichts Andres als die Sinnfälligkeit der menschlichen Art- und Nationalunterschiede — der Grieche z. B.

unterſcheidet ſich ja ſichtlich, handgreiflich von anderen Völkern — die Unſichtbarkeit, Unſinnlichkeit des monotheiſtiſchen Gottes iſt nichts Anderes, als die Unſinnlichkeit, Unſichtbarkeit der Gattung, worin alle Menſchen übereinſtimmen, die aber nicht als ſolche ſinnlich, handgreiflich exiſtirt; denn es exiſtiren ja nur die Arten. Kurz der Unterſchied zwiſchen dem Polytheismus und Monotheismus reducirt ſich auf den Unterſchied zwiſchen Art und Gattung. Die Gattung iſt allerdings unterſchieden von der Art, denn in ihr laſſen wir ja eben die Artunterſchiede weg; aber deßwegen iſt die Gattung nicht ein eignes ſelbſtſtändiges Weſen; denn ſie iſt ja nur das Gemeinſame der Arten. So wenig der Gattungsbegriff des Steins ein ſo zu ſagen übermineralogiſcher Begriff iſt, ein Begriff, der über das Gebiet des Steinreichs hinausgeht, ob er gleich verſchieden iſt von dem Begriff des Kieſels, des Kalks, des Flußſpaths, ja gar keinen beſtimmten Stein ausſchließlich bezeichnet, eben weil er alle befaßt; eben ſo wenig fällt auch der Gott überhaupt, der eine und allgemeine Gott, von dem alle die körperlichen, ſinnlichen Eigenſchaften der vielen Götter abgeſtreift ſind, außer das Weſen der menſchlichen Gattung; er iſt vielmehr nur der vergegenſtändlichte und perſonificirte Gattungsbegriff der Menſchheit. Oder deutlicher ausgedrückt: ſind die polytheiſtiſchen Götter menſchliche Weſen, ſo iſt auch der monotheiſtiſche Gott ein menſchliches Weſen, ſo gut als der Menſch, ob er gleich über die vielen, beſonderen Menſchenarten hinausgeht, über dem Juden, dem Griechen, dem Inder ſteht, deßwegen doch kein übermenſchliches Weſen iſt. Es iſt daher nichts thörichter, als wenn man den chriſtlichen Gott vom Himmel auf die Erde kommen läßt, den Urſprung der chriſtlichen Religion aus der Offenbarung eines von Menſchen unterſchiedenen Weſens ableitet. Der chriſtliche Gott iſt eben ſo gut in und aus dem Menſchen entſprungen als der heidniſche. Ein anderer Gott als der heidniſche iſt er nur deßwegen, weil auch der chriſtliche Menſch ein anderer iſt, als der heidniſche.

Dieſe meine Anſicht oder Lehre, nach welcher das Geheimniß der

Theologie die Anthropologie ist, nach welcher das Wesen der Religion, sowohl subjectiv als objectiv nichts Anderes offenbart und ausdrückt, als das Wesen des Menschen, entwickelte ich zuerst in meiner Schrift: „das Wesen des Christenthums", dann in einigen kleineren, auf dieses Buch sich beziehenden Schriften und Abhandlungen, wie z. B. „das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's" 1844, „der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung", endlich in der zweiten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie bei verschiedenen Gelegenheiten und in meinen Grundsätzen der Philosophie.

Meine im Wesen des Christenthums ausgesprochene Ansicht oder Lehre, oder bestimmter: meine Lehre, wie ich sie in dieser Schrift ihrem Gegenstande gemäß aussprach und aussprechen konnte, hat übrigens eine große Lücke und gab daher zu den allerthörichtsten Mißverständnissen Anlaß. Weil ich im Christenthum, getreu meinem Gegenstande, von der Natur absah, die Natur ignorirte, weil das Christenthum selbst sie ignorirt, weil das Christenthum Idealismus ist, einen naturlosen Gott an die Spitze stellt, einen Gott oder Geist glaubt, der durch sein bloßes Denken und Wollen die Welt macht, außer und ohne dessen Denken und Wollen sie also nicht existirt, weil ich also im Wesen des Christenthums nur vom Wesen des Menschen handelte, unmittelbar mit demselben meine Schrift begann, eben weil das Christenthum nicht Sonne, Mond und Sterne, Feuer, Erde, Luft, sondern die das menschliche Wesen im Unterschied von der Natur begründenden Kräfte: Wille, Verstand, Bewußtsein als göttliche Kräfte und Wesen verehrt; so glaubte man von mir, daß ich das menschliche Wesen aus Nichts entspringen ließe, zu einem nichts voraussetzenden Wesen mache, und opponirte dieser meiner angeblichen Vergötterung des Menschen mit dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl, mit dem Ausspruch des natürlichen Verstandes und Bewußtseins, daß ja der Mensch sich nicht selbst gemacht habe, daß er ein abhängiges, entstandenes Wesen sei, also den Grund seines Daseins außer sich habe, aus sich und über sich hinaus verweise auf ein

anderes Wesen. Ihr habt vollkommen Recht, meine Herren! sagte ich in Gedanken zu meinen Tadlern und Spöttern; ich weiß eben so gut, wie Ihr, ja vielleicht noch besser, daß ein allein für sich und absolut gedachtes menschliches Wesen ein Unding, eine idealistische Chimäre ist. Aber das Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich nothwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz, noch sein Wesen gedacht werden kann, dieses Wesen, meine Herren! ist nichts Andres als die Natur, nicht Euer Gott. Diese im Wesen des Christenthums gelassene Lücke füllte ich nun zuerst 1845 in einer kleinen, aber inhaltsvollen Schrift aus: „das Wesen der Religion", eine Schrift, die, wie schon der Titel besagt, sich vom Wesen des Christenthums dadurch unterscheidet, daß sie nicht nur das Wesen der christlichen Religion für sich allein, sondern das Wesen der Religion überhaupt, folglich auch der vorchristlichen, heidnischen Naturreligionen behandelt. Hier hatte ich schon meinem Gegenstande nach einen viel größeren Spielraum, hier daher die Gelegenheit, den Schein idealistischer Einseitigkeit, den ich in den Augen meiner kritiklosen Kritiker im Wesen des Christenthums auf mich geladen, fallen zu lassen, hier Platz genug, um die Mängel im Wesen des Christenthums auszufüllen. Freilich habe ich sie auch hier nicht, wie sich von selbst versteht, im Sinne der Theologie und theistischen oder theologischen Philosophie ausgefüllt. Am deutlichsten läßt sich die Aufgabe und das Verhältniß dieser beiden Schriften zu einander also angeben. Die Theologen oder Theisten überhaupt unterscheiden zwischen den physischen und moralischen Eigenschaften Gottes — Gott aber ist, wie bereits gesagt, der Name, mit dem man im Allgemeinen den Gegenstand der Religion bezeichnet. Gott, sagt z. B. Leibnitz, muß doppelt betrachtet werden: physisch, als der Urheber der Welt, moralisch, als der Monarch, der Gesetzgeber der Menschen. Nach seinen physischen Eigenschaften, deren hauptsächlichste die Macht ist, ist also Gott die Ursache der physischen Wesen, der Natur, nach seiner moralischen Eigenschaft, deren hauptsächlichste die Güte ist, ist Gott die

Urſache der moraliſchen Weſen, der Menſchen. Im Weſen des Chriſtenthums war mein Gegenſtand nur Gott als moraliſches Weſen, nothwendig konnte ich daher im Weſen des Chriſtenthums kein vollſtändiges Bild meiner Anſchauung und Lehre geben. Die andere dort weggelaſſene Hälfte Gottes, ſeine phyſiſchen Eigenſchaften mußte ich daher in einer anderen Schrift geben, konnte ſie aber ſachgemäß, objectiv nur in einer ſolchen Schrift geben, wo auch die Naturreligion zur Sprache kommt, die Religion, welche hauptſächlich nur den phyſiſchen Gott zu ihrem Gegenſtande hat. Wie ich nun aber im Weſen des Chriſtenthums zeigte, daß Gott nach ſeinen moraliſchen oder geiſtigen Eigenſchaften betrachtet, Gott alſo als moraliſches Weſen nichts Andres iſt als das vergötterte und vergegenſtändlichte geiſtige Weſen des Menſchen, die Theologie alſo in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endreſultate nur Anthropologie iſt; ſo zeigte ich im Weſen der Religion, daß der phyſiſche Gott oder Gott, wie er nur als die Urſache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Thiere, Menſchen, wiefern auch ſie natürliche phyſiſche Weſen ſind, betrachtet wird, gar nichts Andres ausdrückt als das vergötterte, perſonificirte Weſen der Natur, daß alſo das Geheimniß der Phyſikotheologie nur die Phyſik oder Phyſiologie iſt — Phyſiologie hier nicht in dem engeren Sinne, den ſie jetzt hat, ſondern in ihrem alten univerſellen Sinne, worin ſie überhaupt die Naturwiſſenſchaft bedeutete. Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zuſammenfaßte: die Theologie iſt Anthropologie, ſo muß ich zur Ergänzung jetzt hinzuſetzen: und Phyſiologie. Meine Lehre oder Anſchauung faßt ſich daher in die zwei Worte: Natur und Menſch zuſammen. Das bei mir dem Menſchen vorausgeſetzte Weſen, das Weſen, welches die Urſache oder der Grund des Menſchen iſt, welchem er ſein Entſtehung und Exiſtenz verdankt, das iſt und heißt bei mir nicht Gott — ein myſtiſches, unbeſtimmtes, vieldeutiges Wort — ſondern: Natur, ein klares, ſinnliches, unzweideutiges Wort und Weſen. Das Weſen aber, in dem die Natur ein perſönliches, bewußtes, verſtändiges Weſen

wird, iſt und heißt bei mir der Menſch. Das bewußtloſe Weſen der Natur iſt mir das ewige, unentſtandene Weſen, das erſte Weſen, aber das erſte der Zeit, nicht dem Rang nach, das *phyſiſch*, aber nicht *moraliſch erſte* Weſen; das bewußte menſchliche Weſen iſt mir das zweite, das der Zeit nach entſtandene, aber dem Range nach erſte Weſen. Dieſe meine Lehre, inwiefern ſie zum Ausgangspunkt die Natur hat, auf die Wahrheit der Natur ſich beruft, dieſelbe gegen die Theologie und Philoſophie geltend macht, ſtellt dieſe letztgenannte Schrift dar, aber angeknüpft an einen poſitiven, hiſtoriſchen Gegenſtand: die Naturreligion, denn ich entwickele alle meine Lehren und Gedanken nicht in dem blauen Dunſt der Abſtraction, ſondern ſtets auf dem Grund und Boden hiſtoriſcher, wirklicher, von meinem Denken unabhängiger Gegenſtände und Erſcheinungen, ſo alſo meine Anſchauung oder Lehre von der Natur auf dem Grund und Boden der Naturreligion. Ich gab übrigens in dieſer Schrift nicht nur die Eſſenz der Naturreligion, ſondern zugleich eine kurze Skizze von dem ganzen Entwicklungsgang der Religion von ihren erſten Elementen an bis zu ihrem Schluß in der idealiſtiſchen Religion des Chriſtenthums. Sie enthält daher nichts Andres als eine gedrängte geiſtige oder philoſophiſche Religionsgeſchichte der Menſchheit. Ich betone das Beiwort: geiſtige; denn eine eigentliche, förmliche Hiſtorie der Religion, eine ſolche Hiſtorie, wo die verſchiedenen Religionen nach einander aufgezählt und abgeleiert werden, gewöhnlich überdies nach höchſt willkürlichen Unterſchieden einander über oder untergeordnet werden, eine ſolche Darſtellung zu geben, war nicht mein Zweck. Außer dem großen Unterſchiede von Natur- und Geiſtes- oder Menſchenreligion, war es mir mehr um das Gleiche, Identiſche, Gemeinſchaftliche der Religionen zu thun, als um ihre oft ſo kleinlichen, willkürlichen Unterſchiede. Es war mir überhaupt in dieſer Schrift nur darum zu thun, das Weſen der Religion zu erfaſſen, um die Geſchichte nur in ſofern, als die Religion nicht ohne ſie gefaßt werden kann. Und ſelbſt das Weſen der Religion verfolgte ich keineswegs in dieſer Schrift, wie überhaupt in meinen

Schriften nur aus theoretiſchen oder ſpeculativen, ſondern weſentlich auch aus praktiſchen Gründen. Mir war es und iſt es noch jetzt hauptſächlich nur inſofern um die Religion zu thun, als ſie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menſchlichen Lebens, die Grundlage der Moral und Politik iſt. Mir war es und iſt es vor Allem darum zu thun, das dunkle Weſen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Menſch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menſchenfeindlichen Mächte zu ſein, die ſich von jeher, die ſich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menſchen bedienen. Mein Zweck war, zu beweiſen, daß die Mächte, vor denen ſich der Menſch in der Religion beugt und fürchtet, denen er ſich nicht ſcheut ſelbſt blutige Menſchenopfer darzubringen, um ſie ſich günſtig zu machen, nur Geſchöpfe ſeines eigenen unfreien, furchtſamen Gemüthes und unwiſſenden, ungebildeten Verſtandes ſind, zu beweiſen, daß überhaupt das Weſen, welches der Menſch als ein anderes von ihm unterſchiedenes Weſen in der Religion und Theologie ſich gegenüberſetzt, ſein eigenes Weſen iſt, damit der Menſch, da er doch unbewußt immer nur von ſeinem eigenen Weſen beherrſcht und beſtimmt wird, in Zukunft mit Bewußtſein ſein eigenes, das menſchliche Weſen zum Geſetz und Beſtimmungsgrund, Ziel und Maaßſtab ſeiner Moral und Politik mache. Und ſo wird es, ſo muß es auch geſchehen. Wenn bis jetzt die unerkannte Religion, das Dunkel der Religion das oberſte Princip der Politik und Moral war, ſo wird von nun an oder einſt wenigſtens die erkannte, die in den Menſchen aufgelöſte Religion das Schickſal der Menſchen beſtimmen. Aber eben dieſer Zweck, die Erkenntniß der Religion zur Beförderung der menſchlichen Freiheit, Selbſtthätigkeit, Liebe und Glückſeligkeit, beſtimmte auch den Umfang meiner hiſtoriſchen Behandlung der Religion. Alles, was für dieſen Zweck gleichgültig war, ließ ich beiſeit liegen. Geſchichtliche Darſtellungen von den verſchiedenen Religionen und Mythologieen der Völker *ohne Erkenntniß der Religion* findet man ja in unzähligen Büchern.

Aber eben ſo, wie ich ſchrieb, werde ich leſen. Der Zweck meiner Schriften, ſo auch meiner Vorleſungen iſt: die Menſchen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenſeits zu Studenten des Dieſſeits, aus religiöſen und politiſchen Kammerdienern der himmliſchen und irdiſchen Monarchie und Ariſtokratie zu freien, ſelbſtbewußten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck iſt daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, ſondern ein poſitiver, ja ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantaſtiſche Scheinweſen der Theologie und Religion, um das wirkliche Weſen des Menſchen zu bejahen. Mit keinem Worte hat man größern Unfug in neuerer Zeit getrieben, als mit dem Worte negativ. Wenn ich auf dem Gebiete der Erkenntniß, der Wiſſenſchaft etwas verneine, ſo muß ich dafür Gründe angeben. Gründe aber lehren, gewähren Licht, ſchaffen Erkenntniß in mir; jede wiſſenſchaftliche Verneinung iſt ein poſitiver Geiſtesact. Allerdings iſt es eine Folge meiner Lehre, daß kein Gott iſt, d. h. kein abſtractes, unſinnliches, von der Natur und dem Menſchen unterſchiedenes Weſen, welches über das Schickſal der Welt und Menſchheit nach ſeinem Wohlgefallen entſcheidet; aber dieſe Verneinung iſt nur eine Folge von der Erkenntniß des Weſens Gottes, von der Erkenntniß, daß dieſes Weſen nichts Andres ausdrückt als einerſeits das Weſen der Natur, andererſeits das Weſen des Menſchen. Allerdings kann man dieſe Lehre, weil Alles in der Welt einen Spitznamen haben ſoll, Atheismus nennen, aber man muß nur nicht vergeſſen, daß mit dieſem Namen gar nichts geſagt iſt, ſo wenig als mit dem entgegengeſetzten Namen Theismus. Theos, Gott iſt ein bloßer Name, der alles Mögliche befaßt, deſſen Inhalt ſo verſchieden iſt, als die Zeiten und Menſchen es ſind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott verſteht. So war z. B. noch im vorigen Jahrhundert die Bedeutung dieſes Wortes von der chriſtlichen Orthodoxie in ſo pedantiſch enge Gränzen eingeſchloſſen, daß ſelbſt Plato für einen Atheiſten galt, weil er nicht die Schöpfung aus Nichts gelehrt, folglich den

Schöpfer von dem Geſchöpf nicht gehörig unterſchieden habe. So galt auch im 17. und 18. Jahrhundert Spinoza faſt einſtimmig für einen Atheiſten, ja, wenn ich mich nicht in der Erinnerung täuſche, in einem lateiniſchen Lexikon des vorigen Jahrhunderts wird ſogar Atheiſt geradezu mit Assecla Spinozae überſetzt; aber das 19. Jahrhundert hat den Spinoza aus der Reihe der Atheiſten geſtrichen. So ändern ſich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menſchen. So wenig alſo damit etwas geſagt iſt: „es iſt ein Gott", oder „ich glaube einen Gott", ſo wenig iſt damit geſagt: „es iſt kein Gott, oder ich glaube keinen Gott". Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geiſt des Theismus, ſo auf den Inhalt, Grund, Geiſt des Atheismus an. Doch ich gehe nun zur Sache ſelbſt über, d. h. zu meiner Schrift vom „Weſen der Religion", die ich zur Grundlage dieſer Vorleſungen mache.

Vierte Vorleſung.

Der erſte Paragraph im Weſen der Religion lautet kurz zuſammengefaßt alſo: das Abhängigkeitsgefühl iſt der Grund der Religion, der urſprüngliche Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühls iſt aber die Natur, die Natur alſo der erſte Gegenſtand der Religion. Der Inhalt dieſes Paragraphen zerfällt in zwei Theile. Der eine erklärt den ſubjectiven Urſprung oder Grund der Religion, der andere bezeichnet den erſten oder urſprünglichen Gegenſtand der Religion. Zuerſt von jenem Theile. Die ſogenannten ſpeculativen Philoſophen haben ſich darüber moquirt, daß ich das Abhängigkeitsgefühl zum Urſprung der Religion mache. Das Wort Abhängigkeitsgefühl ſteht nämlich bei ihnen in üblem Ruf, ſeitdem Hegel Schleiermacher gegenüber, welcher bekanntlich das Abhängigkeitsgefühl zum Weſen der Religion erhob, den Witz machte, daß demnach auch der Hund Religion haben müſſe, weil er ſich von ſeinem Herrn abhängig fühle. Die ſogenannten ſpeculativen Philoſophen ſind übrigens die Philoſophen, welche nicht ihre Begriffe nach den Dingen, ſondern vielmehr die Dinge nach ihren Begriffen einrichten. Und es iſt daher ganz gleichgültig, ob meine Erklärung den ſpeculativen Philoſophen mund- und ſinngerecht, es handelt ſich nur darum, ob ſie ihrem Gegenſtande, ob ſie der Sache gemäß iſt. Eine ſolche iſt aber die angegebene. Wenn wir die Religionen ſowohl der ſogenannten Wilden, von denen uns die Reiſenden berichten, als der cultivirten Völker betrachten,

wenn wir in unſer eigenes, unmittelbar und untrüglich der Beobachtung zugängliches Innere blicken, ſo finden wir keinen anderen entſprechenden und umfaſſenden pſychologiſchen Erklärungsgrund der Religion, als das Abhängigkeits-Gefühl oder Bewußtſein. Die alten Atheiſten und ſelbſt ſehr viele ſowohl alte, als neuere Theiſten haben die Furcht, welche aber eben nichts Andres iſt als die populärſte, augenfälligſte Erſcheinung des Abhängigkeitsgefühls, für den Grund der Religion erklärt. Allgemein bekannt iſt der Ausſpruch des römiſchen Dichters: Primus in orbe Deos fecit Timor, d. h. die Furcht hat zuerſt auf der Welt die Götter geſchaffen. Bei den Römern hat ſogar das Wort: Furcht, Metus, die Bedeutung der Religion, und umgekehrt das Wort Religio bisweilen die Bedeutung der Furcht, Scheu, daher ein Dies religiosus, ein religiöſer Tag bei ihnen ſo viel iſt, als ein unglücklicher Tag, ein Tag, den man fürchtet. Selbſt unſere deutſche Ehrfurcht — der Ausdruck der höchſten, der religiöſen Verehrung — iſt, wie ſchon das Wort ſagt, aus Ehre und Furcht zuſammengeſetzt. Die Erklärung der Religion aus der Furcht wird vor Allem durch die Erfahrung beſtätigt, daß faſt alle oder doch ſehr viele rohe Völker nur oder doch hauptſächlich die furcht- und ſchreckenerregenden Erſcheinungen oder Wirkungen der Natur zum Gegenſtande der Religion machen. Die roheren Völker z. B. in Afrika, im nördlichen Aſien und in Amerika „fürchten, wie Meiners in ſeiner Allgemeinen Kritiſchen Geſchichte der Religionen aus Reiſebeſchreibungen anführt, die Flüſſe vorzüglich an ſolchen Stellen, wo ſie gefährliche Strudel oder Fälle bilden. Wenn ſie über ſolche Stellen hinfahren, ſo bitten ſie um Gnade oder Verzeihung oder ſchlagen ſich an die Bruſt und werfen den zürnenden Gottheiten Sühnopfer hin. Manche Negerkönige, die das Meer zu ihrem Fetiſche gewählt haben, fürchten ſich vor demſelben ſo ſehr, daß ſie es nicht einmal zu ſehen, viel weniger zu befahren wagen, weil ſie glauben, daß der Anblick dieſer furchtbaren Gottheit ſie auf der Stelle tödten würde.“ So ſollen auch, wie W. Marsden in ſeiner „natürlichen und bürgerlichen Beſchreibung der Inſel Sumadra“ erzählt, die tiefer im

Lande wohnenden Redſchang dem Meere, wenn ſie es zum erſten Mal erblicken, Kuchen und Zuckergebäck opfern und es zugleich bitten, ihnen nichts Uebles zu thun. Die Hottentotten glauben zwar, wie ſich die theiſtiſchen, von ihren religiöſen Vorſtellungen eingenommenen Reiſebeſchreiber ausdrücken, an ein höchſtes Weſen, aber verehren es nicht; ſie verehren dagegen den „böſen Geiſt", welcher nach ihrer Meinung der Urheber aller Uebel iſt, die ihnen in der Welt begegnen. Ich muß jedoch bemerken, daß ſich die Nachrichten der Reiſebeſchreiber, wenigſtens der frühern, über die religiöſen Vorſtellungen der Hottentotten, wie überhaupt der Wilden, ſehr widerſprechen. Auch in Indien giebt es Gegenden, „wo der größere Theil der Einwohner keinen andern Religionsdienſt als den der böſen Geiſter übt ... Jede dieſer böſen Mächte führt ihren eigenen Namen und genießt je nach dem Maaße, wie man ſie für grimmiger und mächtiger hält, einer ſorgſameren Verehrung." (Stuhr: die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients.) Eben ſo verehren amerikaniſche Stämme, ſelbſt ſolche, welche nach den theiſtiſchen Berichterſtattern „ein höchſtes Weſen" erkennen, nur die „böſen Geiſter" oder Weſen, denen ſie alles Uebles und Böſe, alle Krankheiten und Schmerzen, die ſie treffen, zuſchreiben, um ſie durch dieſe Verehrung zu beſänftigen, alſo aus Furcht. Die Römer hatten zu Gegenſtänden ihrer Religion ſogar Krankheiten und Seuchen, das Fieber, den Getreidebrand, dem ſie jährlich ein Feſt feierten, den Kindertod unter dem Namen der Orbona, das Unglück — alſo Dinge, deren Verehrung offenbar keinen andern Grund hatte als die Furcht, wie ſelbſt ſchon die Alten, z. B. Plinius der Aeltere bemerkte, und keinen andern Zweck, als ſie unſchädlich zu machen, wie gleichfalls auch ſchon die Alten bemerkten, z. B. Gellius, welcher ſagt, daß man die einen Götter verehrt oder gefeiert habe, damit ſie nützten, die andern verſöhnt oder beſänftigt, damit ſie nicht ſchadeten. Ja die Furcht ſelbſt hatte in Rom einen Tempel, eben ſo in Sparta, wo ſie jedoch, wenigſtens nach Plutarch, eine moraliſche Bedeutung hatte: — Furcht vor ſchimpf-

lichen, ſchlechten Handlungen. Es beſtätigt ſich ferner die Erklärung der Religion aus der Furcht durch die Thatſache, daß ſelbſt auch bei geiſtigen Völkern die höchſte Gottheit die Perſonification der Naturerſcheinungen iſt, welche den höchſten Grad der Furcht in dem Menſchen erzeugen, die Gottheit des Gewitters, des Blitzes und Donners. Ja es giebt Völker, bei welchen kein anderes Wort für Gott exiſtirt, als der Donner, bei welchen alſo die Religion gar nichts Andres ausdrückt, als den niederſchmetternden Eindruck, welchen die Natur durch den Donner vermittelſt des Ohres, des Organs der Furcht, auf den Menſchen macht. Selbſt bei den genialen Griechen heißt bekanntlich der höchſte Gott ſchlechtweg der Donnerer. Eben ſo war der Gott Thôrr oder Donar, d. i. Donnergott bei den alten Germanen, wenigſtens Nordgermanen, gleichwie auch bei den Finnen und Letten, der älteſte und erſte, am allgemeinſten verehrte Gott. Wenn der engliſche Philoſoph Hobbes den Verſtand aus den Ohren ableitet, weil er den Verſtand mit dem hörbaren Worte identificirt, ſo kann man und zwar mit größerem Rechte auf Grund dieſer Facta, nach welchen der Donner den Götterglauben den Menſchen eingekeilt hat, das Trommelfell im Ohre als den Reſonanzboden des religiöſen Gefühls, das Ohr als die Bärmutter der Götter beſtimmen. In der That, hätte der Menſch nur Augen und Hände, Geſchmack und Geruch, ſo hätte er keine Religion, denn alle dieſe Sinne ſind Organe der Kritik und Skepſis. Der einzige ſich im Labyrinth des Ohrs ins Geiſter- oder Geſpenſterreich der Vergangenheit und Zukunft verlierende, der einzige furchtſame, myſtiſche und gläubige Sinn iſt das Gehör, wie ſchon die Alten richtig bemerkten, indem ſie ſagten: „Ein Augenzeuge gilt mehr als tauſend Ohrenzeugen“ und „die Augen ſind zuverläſſiger als die Ohren“ oder: „was man ſieht, iſt gewiſſer als was man hört“. Darum ſtützt ſich auch die letzte, geiſtigſte Religion, die chriſtliche, mit Bewußtſein nur auf das Wort, wie ſie ſagt, das Wort Gottes, und folglich auf das Gehör. „Der Glaube, ſagt Luther, kommt aus dem Anhören der Predigt vom Herrn“.

„Nur allein das Gehör, ſagt er an einer andern Stelle, wird in der Kirche Gottes erfordert". Es erhellt hieraus, nebenbei bemerkt, wie oberflächlich es iſt, wenn man bei der Religion, namentlich ihren erſten Erklärungsgründen, mit den hohlen Phraſen vom Abſoluten, Ueberſinnlichen und Unendlichen kommt, thut, als hätte der Menſch keine Sinne, als kämen ſie nicht bei der Religion in Rechnung. Ohne Sinne iſt überall ſinnlos die Rede des Menſchen. Doch zurück von dieſer Zwiſchenbemerkung. Es beſtätigt ſich ferner jene Erklärung dadurch, daß ſelbſt auch die Chriſten, welche doch, wenigſtens theoretiſch, der Religion einen rein überſinnlichen, göttlichen Urſprung und Charakter beilegen, hauptſächlich nur in den Vorfällen und Momenten des Lebens, welche die Furcht des Menſchen erregen, religiös geſtimmt ſind. Als z. B. Se. Majeſtät der regierende König von Preußen, der von den heutigen frommen Chriſten als der vorzugsweiſe „chriſtliche König" bezeichnete und verehrte König, den vereinigten Landtag ausſchrieb, ſo verordnete er, daß in allen Kirchen der Beiſtand des göttlichen Weſens angefleht werde. Was war aber der Grund dieſer religiöſen Regung und Verordnung Sr. Majeſtät? Nur die Furcht, daß die böſen Gelüſte der Neuzeit die bei dem Entwurf des vereinigten Landtags, dieſem Meiſterſtücke der chriſtlich germaniſchen Staatskunſt, gefaßten Pläne und Gedanken auf eine ſtörende Weiſe durchkreuzen möchten. Als, um ein anderes Beiſpiel zu geben, vor einigen Jahren die Ernte ſpärlich ausgefallen war, da wurde in allen chriſtlichen Kirchen aufs Innigſte und Heißeſte der liebe Gott um ſeinen Segen angefleht; da wurden ſelbſt beſondere Bet- und Bußtage veranſtaltet. Was war der Grund? die Furcht vor Hungersnoth. Eben daher kommt es auch, daß die Chriſten alles mögliche Kreuz den Ungläubigen und „Gottloſen" auf den Hals wünſchen und daher, übrigens natürlich blos aus chriſtlicher Liebe und Seelſorge, die größte Schadenfreude haben, wenn ihnen ein Unglück widerfährt, weil ſie glauben, daß ſie dadurch zu Gott bekehrt, gläubig, religiös geſtimmt werden. Die chriſtlichen Theologen und Gelehrten

überhaupt tadeln es zwar, wenigſtens auf dem Katheder oder in der Schrift, wenn man ſolche Erſcheinungen, wie die eben angeführten, als charakteriſtiſche Erſcheinungen des religiöſen Prinzips bezeichnet; aber zur Charakteriſtik der Religion, wenigſtens der Religion im gewöhnlichen oder vielmehr geſchichtlichen, die Welt beherrſchenden Sinne des Wortes, gehört eben nicht, was in den Büchern, ſondern was im Leben gilt. Die Chriſten unterſcheiden ſich nur dadurch von den ſogenannten Heiden oder uncultivirten Völkern, daß ſie die Urſachen der ihre religiöſe Furcht erregenden Erſcheinungen nicht zu beſonderen Göttern, ſondern zu einer beſonderen Eigenſchaft ihres Gottes machen. Sie wenden ſich nicht an böſe Götter; aber ſie wenden ſich an ihren Gott, wenn er, ihrem Glauben nach, zornig iſt, oder damit er ihnen nicht böſe werde, ſie nicht ſtrafe mit Uebel und Unheil. Wie alſo die böſen Götter faſt die einzigen Verehrungsgegenſtände der rohen Völker ſind, ſo iſt auch der zornige oder böſe Gott der hauptſächlichſte Gegenſtand der Verehrung bei den chriſtlichen Völkern, alſo auch bei ihnen der hauptſächlichſte Grund der Religion die Furcht. Als Beſtätigung dieſer Erklärung führe ich endlich noch an, daß die chriſtlichen oder religiöſen Philoſophen und Theologen dem Spinoza, den Stoikern, den Pantheiſten überhaupt, deren Gott nichts Andres iſt, bei Licht beſehen, als das nackte Weſen der Natur, vorgeworfen haben, daß ihr Gott kein Gott, d. h. kein eigentlicher religiöſer Gott ſei, weil er kein Gegenſtand der Liebe und Furcht, ſondern nur ein Gegenſtand des kalten, affectloſen Verſtandes ſei. Wenn ſie daher gleich die Erklärung der alten Atheiſten der Religion aus der Furcht verwarfen, ſo geſtanden ſie damit doch indirect ein, daß wenigſtens die Furcht ein weſentlicher Beſtandtheil der Religion ſei. (1)

Aber gleichwohl iſt die Furcht nicht der vollſtändige, ausreichende Erklärungsgrund der Religion, nicht aber nur aus dem von Einigen geltend gemachten Grunde, weil die Furcht ein vorübergehender Affect iſt; denn es bleibt ja der Gegenſtand der Furcht, wenigſtens in der Vor-

ſtellung, es iſt ja das ſpecifiſche Merkmal der Furcht, daß ſie über die Gegenwart hinausſchweift, daß ſie vor dem möglichen, zukünftigen Uebel ſich fürchtet, ſondern deßwegen, weil auf die Furcht, wenn die augenblickliche Gefahr vorüber iſt, ein entgegengeſetzter Affect folgt, und dieſes der Furcht entgegengeſetzte Gefühl ſich an denſelben Gegenſtand, bei auch nur einiger Aufmerkſamkeit und Reflexion, anknüpft. Dieſes Gefühl iſt das der Erlöſung von der Gefahr, von der Furcht und Angſt, das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit. Die Furcht und Schrecken erregenden Erſcheinungen der Natur ſind ja auch meiſt die in ihren Folgen wohlthätigſten. Der Gott, der durch ſeinen Blitzſtrahl Bäume, Thiere und Menſchen zerſchmettert, derſelbe iſt es auch, der durch ſeine Regengüſſe die Felder und Fluren erquickt. Woher das Uebel, daher kommt auch das Gute, woher die Furcht, daher auch die Freude. Warum ſollte alſo das menſchliche Gemüth nicht auch in ſich vereinigen, was ſelbſt in der Natur nur eine und dieſelbe Urſache hat? Nur Völker, die blos dem Augenblick leben, die zu ſchwach, zu ſtumpf oder zu leichtſinnig ſind, um verſchiedene Eindrücke zu verbinden, haben daher zu ihrer Mutter Gottes einzig die Furcht, zu Gegenſtänden ihrer religiöſen Verehrung einzig böſe, furchtbare Götter. Anders iſt es bei den Völkern, welche nicht über den augenblickliche Furcht und Schrecken erregenden Eindrücken eines Gegenſtandes ſeine guten, wohlthätigen Eigenſchaften vergeſſen. Hier wird der Gegenſtand der Furcht auch ein Gegenſtand der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. So iſt bei den alten Germanen, wenigſtens den Nordgermanen, der Gott Thörr, der Donnerer, „der wohlthätige, gütige Vorkämpfer für die Menſchen“, „der Beſchützer des Ackerbaues, der milde, menſchenfreundliche Gott“ (W. Müller, Geſchichte und Syſtem der altdeutſchen Religion), weil er als der Gott des Gewitters zugleich der Gott des befruchtenden Regens und Sonnenſcheins iſt. Es wäre daher höchſt einſeitig, ja eine Ungerechtigkeit gegen die Religion, wenn ich die Furcht allein zum Erklärungsgrund der Religion machte. Ich unterſcheide mich

von den früheren Atheiſten und Pantheiſten, welche in dieſer Beziehung gleiche Anſichten mit den Atheiſten hatten, wie namentlich Spinoza, eben weſentlich dadurch, daß ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, ſondern auch poſitive gebe, nicht nur die Unwiſſenheit und Furcht, ſondern auch die der Furcht entgegengeſetzten Affecte, die poſitiven Affecte der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache, behaupte, daß eben ſo wie die Furcht, auch die Liebe, die Freude, die Verehrung vergöttert. „Das Gefühl der überſtandenen Noth oder Gefahr, ſage ich in meinen Erläuterungen zum Weſen der Religion, iſt ein ganz anderes als das der beſtehenden oder befürchteten. Dort beziehe ich mich auf den Gegenſtand, hier beziehe ich den Gegenſtand auf mich, dort ſinge ich Lobgeſänge, hier Klagelieder, dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl iſt praktiſch, teleologiſch, das Dankgefühl poetiſch, äſthetiſch. Das Nothgefühl iſt vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundſchaft. Das Nothgefühl iſt ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl, jenes verehrt ſeinen Gegenſtand nur im Unglück, dieſes auch im Glück". Hierin haben wir eine pſychologiſche Erklärung der Religion, nicht nur von ihrer gemeinen Seite, ſondern auch von ihrer nobeln. Wenn ich nun aber weder die Furcht, noch die Freude oder Liebe allein als die Erklärungsgründe der Religion nennen will und kann, was finde ich für einen andern bezeichnenden, univerſellen, beide umfaſſenden Namen, als den des Abhängigkeitsgefühls? Die Furcht iſt Todes-, die Freude Lebensgefühl. Die Furcht iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenſtande, ohne oder durch den ich Nichts bin, der es in der Gewalt hat, mich zu vernichten. Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenſtande, durch den ich Etwas bin, der mir das Gefühl, das Bewußtſein giebt, daß ich durch ihn lebe, durch ihn bin. Weil ich durch die Natur oder Gott lebe und beſtehe, darum liebe ich ihn; weil ich durch die Natur leide und vergehe, darum fürchte und ſcheue ich ſie. Kurz,

wer dem Menſchen die Mittel oder Urſachen der Lebensfreude giebt, den liebt er, und wer ihm dieſe Mittel nimmt, oder die Macht hat, dieſe Mittel zu nehmen, den fürchtet er. Aber beides vereinet ſich in dem Gegenſtand der Religion, — daſſelbe, was der Quell des Lebens, iſt auch negativ — wenn ich es nicht habe, — der Quell des Todes. „Es kommt Alles von Gott, heißt es im Sirach, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum". „Die Götzen, heißt es im Buch Baruch, ... ſoll man nicht für Götter halten oder ſo heißen, denn ſie können weder ſtrafen, noch helfen .... ſie können die Könige weder verfluchen, noch ſegnen". Eben ſo redet der Koran in der ſechsundzwanzigſten Sure die Götzendiener an: „Erhören ſie (die Götzenbilder) euch denn auch, wenn ihr ſie anruft? Oder können ſie euch irgendwie nützen oder ſchaden?" Das heißt: nur das iſt ein Gegenſtand religiöſer Verehrung, nur das ein Gott, was fluchen und ſegnen, ſchaden und nützen, tödten und beleben, erfreuen und erſchrecken kann.

Das Abhängigkeitsgefühl iſt daher der einzige richtige univerſelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des pſychologiſchen oder ſubjectiven Grundes der Religion. Allerdings giebt es in der Wirklichkeit kein Abhängigkeitsgefühl als ſolches, ſondern immer nur beſtimmte, beſondere Gefühle — wie z. B. (um die Beiſpiele aus der Naturreligion zu nehmen) das Gefühl des Hungers, des Unwohlſeins, die Todesfurcht, die Trauer bei düſterm, die Freude bei heiterm Wetter, der Schmerz über verlorne Mühe, über geſcheiterte Hoffnungen in Folge zerſtörender Naturereigniſſe — worin ſich der Menſch abhängig fühlt; aber die in der Natur des Denkens und Sprechens begründete Aufgabe iſt es eben, auf ſolche allgemeine Namen und Begriffe die beſondern Erſcheinungen der Wirklichkeit zurückzuführen.

Nachdem ich die Erklärung der Religion aus der Furcht berichtigt und ergänzt habe, muß ich noch eine andere pſychologiſche Erklärung der Religion erwähnen. Griechiſche Philoſophen ſagten, daß die Be-

wunderung des regelmäßigen Laufs der Himmelsgeſtirne die Religion, d. h. die Verehrung der Geſtirne ſelbſt oder eines dieſen Lauf regelnden Weſens erzeugt habe. Allein es erhellt auf der Stelle, daß dieſe Erklärung der Religion ſich nur auf den Himmel, nicht auf die Erde, nur auf das Auge, nicht auf die übrigen Sinne, nur auf die Theorie, nicht auf die Praxis des Menſchen bezieht. Allerdings waren die Geſtirne auch Urſachen und Gegenſtände der religiöſen Verehrung, aber keineswegs als Object der theoretiſchen, aſtronomiſchen Betrachtungsluſt, ſondern inwiefern ſie als über das Leben des Menſchen gebietende Mächte angeſehen wurden, alſo Gegenſtände der menſchlichen Furcht und Hoffnung waren. Gerade an den Sternen haben wir ein deutliches Beiſpiel, daß nur dann ein Weſen oder Ding Gegenſtand der Religion iſt, wenn es ein Gegenſtand, eine Urſache der Todesfurcht oder Lebensfreude iſt, ein Gegenſtand alſo des Gefühls der Abhängigkeit. Mit Recht heißt es daher in einer 1768 erſchienenen franzöſiſchen Schrift de l'Origine des principes religieux: „Der Donner und das Ungewitter, das Elend des Kriegs, die Peſt und Hungersnoth, Seuchen und Tod haben den Menſchen mehr von dem Daſein eines Gottes überführt (d. h. mehr religiös geſtimmt, mehr von ſeiner Abhängigkeit und Endlichkeit überzeugt), als die beſtändige Harmonie der Natur und alle Demonſtrationen der Clarke und Leibnitze". „Eine einfache und beſtändige Ordnung feſſelt nicht die Aufmerkſamkeit des Menſchen. Nur Begebenheiten, die an das Wunderbare reichen, können ſie wieder rege machen. Ich habe nie das Volk ſagen hören: Gott beſtraft den Trunkenen, weil er ſeine Vernunft und Geſundheit verliert. Doch wie oft habe ich die Bauern meines Dorfes vortragen hören: Gott beſtrafe die Trunkenen, weil ein Betrunkener das Bein brach, als er nach Hauſe gehen wollte."

Fünfte Vorleſung.

Wir haben die Zurückführung der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl durch hiſtoriſche Beiſpiele gerechtfertigt. Es rechtfertigt ſich aber auch dieſe Beſtimmung vor dem geſunden Blick unmittelbar durch ſich ſelbſt; denn es erhellt, daß Religion nur das Kennzeichen oder die Eigenſchaft eines Weſens iſt, das ſich nothwendig auf ein anderes Weſen bezieht, kein Gott, d. i. kein bedürfnißloſes, unabhängiges, unendliches Weſen iſt. Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl iſt daher eins. Das für den Menſchen empfindlichſte, ſchmerzlichſte Endlichkeitsgefühl iſt aber das Gefühl oder das Bewußtſein, daß er einſt wirklich endet, daß er ſtirbt. Wenn der Menſch nicht ſtürbe, wenn er ewig lebte, wenn alſo kein Tod wäre, ſo wäre auch keine Religion. Nichts iſt gewaltiger, ſagt Sophokles in der Antigone, als der Menſch; er durchſchifft das Meer, durchwühlt die Erde, bändigt die Thiere, ſchützt ſich gegen Hitze und Regen, weiß in Allem Mittel, — nur dem Tod kann er nicht entfliehen. Menſch und Sterblich, Gott und Unſterblich iſt bei den Alten eins. Nur das Grab des Menſchen, ſage ich daher in meinen Erläuterungen zum Weſen der Religion, iſt die Geburtsſtätte der Götter. Ein ſinnliches Zeichen oder Beiſpiel von dieſem Zuſammenhang des Todes und der Religion haben wir daran, daß im grauen Alterthum die Todtengrüfte auch zugleich die Tempel der Götter waren; daß ferner bei den meiſten Völkern der Dienſt der Todten, der Verſtorbenen, ein weſentlicher Theil der Religion, bei manchen ſogar die einzige, die ganze Religion iſt; aber der Gedanke an meine verſtorbenen Vorfahren

iſt es ja, der auch mich, den Lebenden, am meiſten an meinen einſtigen Tod erinnert. „Nie, ſagt der heidniſche Philoſoph Seneka in ſeinen Briefen, iſt das Gemüth des Sterblichen göttlicher oder in unſerer Sprache religiöſer geſtimmt, als wenn er an ſeine Sterblichkeit denkt und weiß, daß der Menſch dazu geboren iſt, daß er einſt ſtirbt". Und im Alten Teſtament heißt es: „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß, und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß". „Lehre uns bedenken, daß wir ſterben müſſen, auf daß wir klug werden". „Gedenke an ihn, wie er geſtorben, ſo mußt auch Du ſterben". „Heute König, morgen todt". Ein religiöſer Gedanke iſt aber eben und zwar ganz unabhängig von der Vorſtellung eines Gottes der Gedanke an den Tod, weil ich hier meine Endlichkeit mir vergegenwärtige. Wenn es nun aber klar iſt, daß es ohne Tod keine Religion giebt, ſo iſt auch klar, daß der charakteriſtiſche Ausdruck für den Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl iſt; denn was drückt mir ſtärker, einſchneidender das Bewußtſein oder Gefühl ein, daß ich nicht von mir ſelbſt allein abhänge, daß ich nicht ſo lange leben kann, als ich will, als eben der Tod? Ich muß aber ſogleich im Voraus bemerken, daß mir das Abhängigkeitsgefühl nicht die ganze Religion ausmacht, daß mir daſſelbe nur der Urſprung, nur die Baſis, die Grundlage der Religion iſt; denn in der Religion ſucht der Menſch zugleich die Mittel gegen Das, wovon er ſich abhängig fühlt. So iſt das Mittel gegen den Tod der Unſterblichkeitsglaube. Ja der einzige religiöſe Wunſch, das einzige Gebet, das der rohe Naturmenſch an ſeine Gottheit richtet, iſt das des katſchiniſchen Tartaren an die Sonne: „Schlag mich nicht todt!"(2)

Ich komme nun an den zweiten Theil des Paragraphen, an den erſten Gegenſtand der Religion. Hierüber habe ich wenig Worte zu verlieren, denn es iſt jetzt faſt allgemein anerkannt, daß die älteſte oder erſte Religion des Menſchen die Naturreligion, daß ſelbſt die ſpäteren geiſtigen und politiſchen Götter der Völker, wie der Griechen und Germanen, zuerſt, urſprünglich nur Naturweſen waren. So iſt

Odhin, obgleich er ſpäter hauptſächlich nur ein politiſches Weſen, namentlich Kriegsgott iſt, urſprünglich nichts Andres, gleich dem Zeus der Griechen, dem Jupiter der Römer, als der Himmel, daher die Sonne ſein Auge heißt. Die Natur war daher und iſt noch heute bei den Naturvölkern nicht etwa als Symbol oder Werkzeug eines hinter der Natur verſteckten Weſens oder Gottes, ſondern als ſolche, als Natur, Gegenſtand religiöſer Verehrung.

Der Inhalt des zweiten Paragraphen iſt kürzlich der, daß die Religion allerdings den Menſchen weſentlich oder eingeboren ſei, aber nicht die Religion im Sinne der Theologie oder des Theismus, des eigentlichen Gottesglaubens, ſondern nur die Religion, in wiefern ſie nichts Andres ausdrückt, als das Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit des Menſchen von der Natur.

Ich habe zu dieſem Paragraphen vor Allem zu bemerken, daß ich hier Religion von Theismus, von dem Glauben an ein von der Natur und dem Menſchen unterſchiednes Weſen, unterſcheide, während ich doch in der früheren Stunde ſagte, daß man den Gegenſtand der Religion insgemein Gott nenne. In der That hat ſich auch der Theismus, die Theologie, der Gottesglauben, bei uns ſo mit der Religion identificirt, daß keinen Gott, kein theologiſches Weſen und keine Religion haben für eins gilt. Aber hier handelt es ſich eben von den urſprünglichen Elementen der Religion. Der Theismus, die Theologie iſt es gerade, die den Menſchen aus dem Zuſammenhange mit der Welt herausgeriſſen, iſolirt, zu einem hochmüthigen, über die Natur ſich erhebenden Ich und Weſen gemacht hat. Und erſt auf dieſem Standpunkte identificirt ſich die Religion mit der Theologie, mit dem Glauben an ein außer- und übernatürliches Weſen als das wahre, das göttliche Weſen. Urſprünglich drückt aber die Religion gar nichts aus, als das Gefühl des Menſchen von ſeinem Zuſammenhang, ſeinem Einsſein mit der Natur oder Welt.

Ich habe in meinem Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochen, daß die Geheimniſſe der Religion nicht nur in der Anthropologie, ſondern

ſelbſt auch in der Pathologie ihre Auflöſung und Aufklärung finden. Darüber haben ſich die unnatürlichen Theologen und Philoſophen entſetzt. Aber was ſtellt uns die Naturreligion in ihren ſtets nur an die wichtigſten Naturerſcheinungen ſich anſchließenden und ſie ausdrückenden Feſten und Gebräuchen anders dar, als eine äſthetiſche*) Pathologie? Was ſind ſie anders dieſe Frühlings-, Sommer-, Herbſt- und Winterfeſte, die wir in den alten Religionen finden, als Darſtellungen von den verſchiedenen Eindrücken, welche die verſchiedenen Erſcheinungen und Wirkungen der Natur auf den Menſchen machen? Trauer und Schmerz über den Tod eines Menſchen oder über die Abnahme des Lichtes und der Wärme, Freude über die Geburt eines Menſchen, über die Wiederkehr des Lichtes und der Wärme nach den kalten Tagen des Winters oder über den Ernteſegen, Furcht und Entſetzen bei an ſich oder wenigſtens in der Vorſtellung des Menſchen entſetzlichen Erſcheinungen, wie bei Sonnen- und Mondfinſterniſſen — alle dieſe einfachen, natürlichen Empfindungen und Affecte ſind der ſubjective Inhalt der Naturreligion. Die Religion iſt urſprünglich nichts Apartes, vom menſchlichen Weſen Unterſchiednes. Erſt im Verlauf, erſt in der ſpäten Entwicklung wird ſie etwas Apartes, tritt ſie mit beſonderen Prätenſionen auf. Und nur gegen dieſe arrogante, hochmüthige geiſtliche Religion, die eben deswegen auch einen beſonderen officiellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde. Ich ſelbſt, ob ich gleich Atheiſt bin, bekenne mich offen zur Religion in dem angegebenen Sinne, zur Naturreligion. Ich haſſe den Idealismus, welcher den Menſchen aus der Natur herausreißt; ich ſchäme mich nicht meiner Abhängigkeit von der Natur; ich geſtehe offen, daß die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, ſondern auch meinen Kern, mein Innres afficiren, daß die Luft, die ich bei heiterm Wetter einathme, nicht nur auf meine Lunge, ſondern auch meinen Kopf wohlthätig einwirkt, das Licht der Sonne

*) Oft auch eine ſehr unäſthetiſche.

nicht nur meine Augen, sondern auch meinen Geist und mein Herz erleuchtet. Und ich finde diese Abhängigkeit nicht, wie der Christ, im Widerspruche mit meinem Wesen, hoffe deswegen auch keine Erlösung von diesem Widerspruch. Eben so weiß ich, daß ich ein endliches, sterbliches Wesen bin, daß ich einst nicht mehr sein werde. Aber ich finde dies sehr natürlich, und eben deswegen bin ich vollkommen versöhnt mit diesem Gedanken.

Ich habe ferner behauptet in meinen Schriften, und werde eben in diesen Vorlesungen diese Behauptung beweisen, daß in der Religion der Mensch sein Wesen vergegenständliche. Diese Behauptung bestätigen selbst schon die Erscheinungen der Naturreligion. Denn was haben wir in den Festen der Naturreligion — und in ihren Festen spricht sich namentlich bei den alten sinnlichen, einfachen Völkern das Wesen ihrer Religion am unverkennbarsten aus — anders vergegenständlicht als die Empfindungen und Eindrücke, welche die Natur in ihren wichtigsten Erscheinungen und Epochen auf den Menschen macht? Französische Philosophen haben in den Religionen des Alterthums nichts anders gefunden, als Physik und Astronomie. Diese Behauptung ist richtig, wenn man nicht wie sie eine wissenschaftliche Physik und Astronomie darunter versteht, sondern nur eine ästhetische Physik und Astronomie; wir haben in den ursprünglichen Elementen der alten Religionen nur vergegenständlicht die Empfindungen, die Eindrücke, welche die Gegenstände der Physik und Astronomie auf den Menschen machen, so lange sie für ihn nicht Objecte der Wissenschaft. Allerdings gesellten sich zur religiösen Anschauung der Natur auch später schon bei den alten Völkern, namentlich in der Priesterkaste, der ja bei den alten Völkern allein die Wissenschaft und Gelehrsamkeit offen stand, Beobachtungen, also die Elemente der Wissenschaft; allein diese können nicht zum Urtext der Naturreligion gemacht werden. Wenn ich übrigens meine Anschauung mit der Naturreligion identificire, so muß ich nicht zu vergessen bitten, daß gleichwohl auch schon der Naturreligion ein

Element innewohnt, das ich nicht anerkenne, denn obgleich der Gegenstand der Naturreligion nur die Natur ist, wie schon das Wort aussagt, so ist doch dem Menschen auf seinem ersten Standpunkt, dem eben der Naturreligion, die Natur nicht Gegenstand, wie sie in Wirklichkeit ist, sondern nur so wie sie der ungebildeten und unerfahrenen Vernunft, der Phantasie, dem Gemüth erscheint, daß daher auch hier schon der Mensch übernatürliche Wünsche hat, folglich über-, oder was dasselbe ist, unnatürliche Forderungen an die Natur stellt. Oder mit anderen deutlicheren Worten: auch die Naturreligion ist schon nicht frei von Aberglauben, denn von Natur, d. h. ohne Bildung und Erfahrung sind alle Menschen, wie Spinoza richtig sagt, dem Aberglauben unterthan. Und ich will daher nicht den Verdacht auf mich laden, daß, wenn ich der Naturreligion das Wort rede, ich deswegen auch dem religiösen Aberglauben das Wort reden wolle. Ich anerkenne die Naturreligion in keiner anderen Weise, keiner anderen Ausdehnung, keinem anderen Sinne, als in welchem ich überhaupt die Religion, auch die christliche Religion anerkenne; ich anerkenne nur *ihre einfache Grundwahrheit*. Diese Wahrheit ist aber nur, daß der Mensch abhängig ist von der Natur, daß er in Eintracht mit der Natur leben, daß er selbst auf seinem höchsten, geistigen Standpunkt nicht vergessen soll, daß er ein Kind und Glied der Natur ist, daß er die Natur, sowie als den Grund und Quell seiner Existenz, so auch als den Grund und Quell seiner geistigen und leiblichen Gesundheit stets verehren, heilig halten soll, denn nur durch sie wird der Mensch frei von allen krankhaften überspannten Forderungen und Wünschen, wie z. B. von dem übernatürlichen Wunsche der Unsterblichkeit. „Macht Euch vertraut mit Natur, erkennt sie als eine Mutter; ruhig sinket Ihr dann einst in die Erde hinab." So wenig ich im Wesen des Christenthums, wie man mir thörichter Weise vorgeworfen, den Menschen vergöttert, d. h. zu einem Gotte im Sinne des theologisch religiösen Glaubens, welchen ich ja eben in seine menschlichen, antitheologischen Elemente auflöse, gemacht

wiſſen will, wenn ich ihn als das Ziel des Menſchen beſtimme, ſo wenig will ich die Natur im Sinne der Theologie oder des Pantheismus vergöttert wiſſen, wenn ich ſie als den Grund der menſchlichen Exiſtenz, als das Weſen, von dem ſich der Menſch abhängig, von dem er ſich unzertrennlich wiſſen ſoll, beſtimme. So gut ich ein menſchliches Individuum verehren und lieben kann, ohne es deswegen zu vergöttern, ohne ſelbſt deswegen ſeine Fehler und Mängel zu überſehen, eben ſo gut kann ich auch die Natur als das Weſen, ohne welches ich Nichts bin, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verſtand und Bewußtſein, die ſie erſt im Menſchen bekommt, zu vergeſſen, ohne alſo in den Fehler der Naturreligion und des philoſophiſchen Pantheismus zu verfallen, die Natur zu einem Gotte zu machen. Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menſchen iſt, die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie ſie ſind, nicht mehr, aber auch nicht weniger aus ihnen zu machen, als ſie ſind. Die Naturreligion, der Pantheismus macht aber zu viel aus der Natur, wie umgekehrt der Idealismus, der Theismus, der Chriſtianismus zu wenig aus ihr macht, ſie eigentlich zu gar Nichts macht. Unſere Aufgabe iſt es, die Extreme, die Superlative oder Uebertreibungen des religiöſen Affects zu vermeiden, die Natur als das zu betrachten, zu behandeln und zu verehren, was ſie iſt — als unſere Mutter. So gut wir aber unſerer menſchlichen Mutter die ihr gebührende Achtung angedeihen laſſen, nicht, um ſie zu verehren, die Schranken ihrer Individualität, ihres weiblichen Weſens überhaupt zu vergeſſen brauchen, ſo gut wir im Verhältniß zur menſchlichen Mutter nicht blos auf dem Standpunkt des Kindes ſtehen bleiben, ſondern ihr mit freiem männlichen Bewußtſein gegenübertreten, eben ſo gut ſollen wir auch die Natur nicht mit den Augen religiöſer Kinder, ſondern mit den Augen des erwachſenen, ſelbſtbewußten Menſchen betrachten. Die alten Völker, welche alles Mögliche im Uebermaß ihres religiöſen Affectes und demüthigen Sinnes als Gott verehrten, die faſt Alles nur mit religiöſen Augen anſahen, nannten auch die Eltern, wie es z. B.

in einer Gnome Menander's heißt, Götter. Aber so gut uns die Eltern nicht Nichts sind, weil sie uns keine Götter mehr sind, weil wir ihnen nicht mehr, wie die alten Römer und Perser, das Recht, die Macht über Leben und Tod des Kindes, also das Privilegium der Gottheit zuschreiben, eben so wenig braucht uns die Natur, braucht uns überhaupt ein Gegenstand ein Nichts, ein nichtswürdiger Gegenstand zu werden, wenn wir ihn seines göttlichen Nimbus entkleiden. Vielmehr tritt erst dann ein Gegenstand in seine wahre, selbsteigene Würde ein, wenn er dieses seines heiligen Nimbus beraubt wird; denn so lange ein Ding oder Wesen ein Gegenstand religiöser Verehrung ist, so lange schmückt es sich mit fremden Federn, nämlich mit den Pfauenfedern der menschlichen Phantasie.

Der Inhalt des dritten Paragraphen ist, daß die Existenz und das Wesen des Menschen, in wiefern er ein bestimmter ist, auch nur von einer bestimmten Natur, der Natur seines Landes abhänge, und er daher nothwendig und mit vollem Rechte die Natur seines Vaterlandes zum Gegenstand seiner Religion mache.

Ich habe zu diesem Paragraphen weiter nichts zu bemerken, als daß, wenn es nicht zu verwundern ist, daß die Menschen die Natur überhaupt verehrten, es nicht zu verwundern, zu bedauern oder zu belächeln ist, daß sie insbesondere diese Natur, in der sie lebten und webten, der sie allein ihr eigenthümliches, individuelles Wesen verdankten, also die Natur ihres Vaterlandes religiös verehrten. Will man sie deswegen tadeln oder belächeln, so muß man überhaupt die Religion belächeln und verwerfen; denn ist das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls aber die Natur als das Wesen, wovon das Leben, die Existenz des Menschen abhängt, so ist es auch ganz natürlich, daß nicht die Natur überhaupt oder im Allgemeinen, sondern die Natur dieses Landes der Gegenstand der religiösen Verehrung ist, denn nur diesem Lande verdanke ich ja mein Leben, mein Wesen; denn ich selbst bin ja nicht Mensch

überhaupt, sondern dieser bestimmte, besondere Mensch. So bin ich deutsch sprechender, deutsch denkender, nicht überhaupt sprechender und denkender Mensch — es giebt ja in der Wirklichkeit keine Sprache im Allgemeinen, sondern nur diese und jene Sprache. Und diese Charakterbestimmtheit meines Wesens, meines Lebens ist unabsonderlich, abhängig von diesem Boden, diesem Klima — namentlich gilt dies von den alten Völkern, also ist's gar nicht lächerlich, daß sie ihre Berge, ihre Flüsse, ihre Thiere religiös verehrten. Es ist um so weniger zu verwundern, als den alten Naturvölkern aus Mangel an Erfahrung und Bildung ihr Land für die Erde, oder wenigstens für den Mittelpunkt der Erde galt. Es ist dies endlich um so weniger zu verwundern bei den alten, abgeschlossenen Völkern, als selbst bei den modernen abgeschliffenen, im großartigsten Weltverkehr lebenden Völkern noch immer der Patriotismus eine religiöse Rolle spielt. Haben doch selbst die Franzosen das Sprüchwort: „Der liebe Gott ist gut französisch", und schämen sich doch selbst in unseren Tagen nicht die Deutschen, welche doch wahrlich keinen Grund haben, wenigstens in politischer Beziehung, auf ihr Vaterland stolz zu sein, von einem deutschen Gott zu reden. Nicht ohne Grund sage ich daher in einer Anmerkung im Wesen des Christenthums: so lange es viele Völker giebt, so lange giebt es auch viele Götter; denn der Gott eines Volkes, wenigstens sein wirklicher Gott, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Gotte seiner Dogmatiker und Religionsphilosophen, ist nichts Andres, als sein Nationalgefühl, sein nationeller Point d'honneur. Dieser Ponit d'honneur war aber bei den alten Naturvölkern ihr Land. Die alten Perser z. B. schätzten sogar, wie Herodot berichtet, die andern Völker nur nach dem Grade der Entfernung ihres Landes von Persien: je näher, desto höher, je entfernter, desto niedriger. Und die Aegypter erblickten nach Diodor in ihrem Nilschlamm den Ur- und Grundstoff des thierischen und selbst menschlichen Lebens.

Sechſte Vorleſung.

Der Schluß der vorigen Stunde war im Gegenſatz zum chriſtlichen Supranaturalismus die Rechtfertigung und Begründung des Standpunkts der Naturreligion, namentlich des Standpunkts, wo der beſtimmte und ſelbſt beſchränkte Menſch auch nur die beſtimmte und beſchränkte Natur, die Berge, Flüſſe, Bäume, Thiere und Pflanzen ſeines Landes verehrt. Als den paradoreſten Theil dieſes Cultus habe ich den Thiercultus zum Gegenſtand des folgenden Paragraphen gemacht, und ihn damit gerechtfertigt, daß die Thiere dem Menſchen unentbehrliche, nothwendige Weſen ſeien, daß von ihnen ſeine menſchliche Exiſtenz abhänge, daß er nur durch ihren Beiſtand ſich auf den Standpunkt der Kultur emporgeſchwungen habe, daß der Menſch aber Das als Gott verehre, wovon ſeine Exiſtenz abhänge, daß er daher in dem Gegenſtand ſeiner Verehrung, alſo auch in den Thieren nur den Werth vergegenſtändliche, den er auf ſich und ſein Leben lege. Man hat viel darüber geſtritten, ob, in welchem Sinne und aus welchem Grunde die Thiere Gegenſtände religiöſer Verehrung geweſen ſeien. Was die erſte Frage, das Factum der Thierverehrung betrifft, ſo iſt dieſe hauptſächlich bei der Religion der alten Aegypter zur Sprache gekommen, und bald mit Ja, bald mit Nein beantwortet worden. Wenn wir aber leſen, was uns neuere Reiſende als Augenzeugen erzählen, ſo werden wir es nicht unglaublich finden, daß die alten Aegypter, wenn nicht beſondere

Gründe dagegen sprechen, eben so gut die Thiere verehrten oder wenigstens verehren konnten, als noch vor Kurzem oder selbst heute noch Völker in Asien, Afrika und Amerika die Thiere verehren. So werden z. B. wie Martius in seinem „Rechtszustand der Ureinwohner Brasiliens" bemerkt, die Llamas von vielen Peruanern als heilig verehrt, während von andern die Maispflanze angebetet wird. So ist der Stier ein Gegenstand der Verehrung bei den Hindus. „Man erzeigt ihm jährlich einmal göttliche Ehre, schmückt ihn mit Bändern und Blumen, wirft sich vor ihm nieder. Es giebt viele Dörfer bei ihnen, wo man einen Stier als lebendigen Götzen unterhält, und ihn, wenn er stirbt, unter großen Feierlichkeiten begräbt". Eben so „sind sämmtliche Schlangen den Hindus heilig. Es giebt Götzendiener, die so blinde Sclaven ihrer Vorurtheile sind, daß sie es für ein Glück halten, von einer Schlange gebissen zu werden. Sie halten dies alsdann für Bestimmung und denken nur darauf ihr Leben recht froh zu enden, weil sie glauben, in der andern Welt irgend einen recht wichtigen Posten am Hofe des Schlangengottes einzunehmen". (Encyklopädie von Ersch und Gruber, Art. Hindostan.) Die frommen Buddisten und noch mehr die Jainas oder Dschainas, eine den Buddisten verwandte Secte der Inder halten „jede Tödtung selbst des geringsten Ungeziefers für eine Todsünde, die dem Menschenschenmorde gleichkommt". (Bohlen: das alte Indien. 1. Bd.) Die Dschainas legen „förmliche Thierlazarethe an, selbst für die niedrigsten und verachtetsten Gattungen und bezahlen arme Leute mit Geld, damit sie in solchen für das Ungeziefer bestimmten Aufenthaltsörtern ihr Nachtlager aufschlagen und sich von ihnen zerfressen lassen. Viele tragen beständig ein Stückchen Leinwand vor dem Mund, damit sie nicht etwa ein fliegendes Insekt verschlucken und ihm so das Leben rauben. Andere kehren mit einer zarten Bürste die Stelle ab, wo sie sich setzen wollen, damit sie nicht etwa ein Thierchen zerdrücken. Oder sie führen Säckchen voll Mehl oder Zucker oder ein Gefäß mit Honig bei sich, um davon den Ameisen oder andern Thieren mitzutheilen." (Ency-

klopädie von Erſch und Gruber, Art. Dſchainas.) „Auch die Thibetaner ſchonen Wanzen, Läuſe und Flöhe nicht weniger, als die zahmen und nützlichen Thiere. In Ava behandelt man Hausthiere wie eigene Kinder. Eine Frau, deren Papagei geſtorben war, ſchrie wehklagend: mein Sohn iſt hin, mein Sohn iſt hin! Auch ließ ſie ihn eben ſo feierlich als ihren Sohn begraben.“ (Meiners: Allgemeine kritiſche Geſchichte aller Religionen.) Merkwürdig iſt, daß, wie derſelbe Gelehrte bemerkt, die meiſten Thiergeſchlechter, die man im alten Aegypten und Orient überhaupt göttlich verehrte, noch jetzt von den chriſtlichen und muhammedaniſchen Einwohnern derſelben Länder als unverletzlich angeſehen werden. Die chriſtlichen Kopten z. B. errichten Hoſpitäler für Katzen und machen Vermächtniſſe, damit Geier und andere Vögel zu beſtimmten Zeiten gefüttert werden. Die Sumadraner haben nach W. Marsden's „Beſchreibung der Inſel Sumadra“ einen ſolchen religiöſen Reſpect vor den Alligators und Tigern, daß ſie, ſtatt ſie zu vertilgen, ſich von ihnen vertilgen laſſen. Die Tiger trauen ſie ſich nicht einmal bei ihrem gewöhnlichen Namen zu nennen, ſondern nennen ſie ihre Vorfahren oder die Alten, „entweder weil ſie ſelbige wirklich dafür halten oder um ihnen dadurch zu ſchmeicheln. Wenn ein Europäer von minder abergläubiſchen Perſonen Fallen ſtellen läßt, ſo gehen dieſe bei Nacht auf den Platz und verrichten einige Ceremonien, um das Thier, wenn es gefangen iſt oder die Lockſpeiſe wittert, zu überreden, daß die Falle nicht von ihnen oder mit ihrer Einwilligung geſtellt worden ſei.“ Nachdem ich nun die Thatſache der Thiervergötterung und Thierverehrung überhaupt durch einige Beiſpiele beſtätigt habe, komme ich auf den Grund und Sinn derſelben. Ich reducirte den Grund derſelben auch auf das Abhängigkeitsgefühl. Die Thiere waren dem Menſchen nothwendige Weſen; ohne ſie konnte er nicht, geſchweige als Menſch, exiſtiren. Das Nothwendige iſt aber das, wovon ich abhänge; ſo gut daher die Natur überhaupt als das Grundprincip der menſchlichen Exiſtenz Gegenſtand der Religion wurde, ſo gut konnte und mußte auch die

thierische Natur Gegenstand der religiösen Verehrung werden. Ich betrachtete daher den Thiercultus hauptsächlich nur in Beziehung auf die Zeit, wo er historisch berechtigt war, auf die Zeit der beginnenden Cultur, wo die Thiere die höchste Bedeutung für den Menschen hatten. Welche Bedeutung hat aber nicht selbst für uns noch, die wir über den Thiercultus lachen, das Thier? Was ist und kann der Jäger ohne den Jagdhund, der Schäfer ohne den Schäferhund, der Bauer ohne den Stier? Ist nicht der Mist die Seele der Oekonomie? nicht also der Stier auch bei uns, wie er es bei den alten Völkern war, noch jetzt das oberste Princip, der Gott der Agricultur? Warum wollen wir also die alten Völker verlachen, wenn sie religiös verehrten, was für uns rationelle Menschen noch den höchsten Werth hat? Setzen wir nicht auch noch das Thier in vielen Fällen über den Menschen? Steht nicht in den christlich germanischen Staaten bei dem Militär das Roß in höherem Werth, als der Reiter, bei dem Bauer der Ochs in höherem Werth, als der Knecht? Und als ein historisches Beispiel, führte ich in dem Paragraphen eine Stelle aus dem Zendaveſta an. Der Zendaveſta ist das, freilich in seiner vorhandenen Gestalt erst später verfaßte und entstellte, Religionsbuch der alten Perser. Dort heißt es nun, freilich nur nach der alten unzuverläßigen Ueberſetzung von Kleuker, in einem Theile, welche der Vendidad genannt wird: „durch den Verstand des Hundes besteht die Welt..... Behütete er nicht die Straßen, so würden Räuber oder Wolf alle Güter rauben“ Eben wegen dieser seiner Wichtigkeit wird, freilich auch aus religiösem Aberglauben, in den Gesetzen eben dieses Zendaveſta der Hund als Wächter und Schützer gegen reißende Thiere „dem Menschen nicht allein gleichgestellt, sondern es werden ihm in Bezug auf seine Bedürfnisse selbst Vorzüge eingeräumt“. So heißt es z. B. „wer irgend einen hungerigen Hund sieht, ist verpflichtet, ihn mit den besten Speisen zu sättigen“. „Verläuft sich eine Hündin mit Jungen, so muß das Oberhaupt des Orts, wo sie gefunden wird, sie aufnehmen und ernähren; thut er es nicht, so wird er mit

Zerſtümmelung des Leibes beſtraft". Ein Menſch hat daher weniger Werth, als ein Hund. Noch ärgere, den Menſchen unter das Thier ſtellende Beſtimmungen finden wir übrigens in der Religion der Aegypter. „Wer, heißt es bei Diodor, eines dieſer (nämlich der geheiligten) Thiere tödtet, der iſt des Todes ſchuldig. Iſt es aber eine Katze oder ein Ibis, ſo muß er jedenfalls ſterben, er mag das Thier abſichtlich oder unvorſätzlich getödtet haben; die Menge läuft zuſammen und mißhandelt den Thäter auf die grauſamſte Weiſe".

Gegen dieſe Ableitung der Verehrung der Thiere aus ihrer Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit ſcheinen nun aber die ſelbſt von mir angeführten Beiſpiele zu ſprechen. Tiger, Schlangen, Läuſe, Flöhe, — was ſind das für den Menſchen für nothwendige Thiere? Die nothwendigen Thiere ſind ja allein die nützlichen. „Wenn man auch, bemerkt Meiners in ſeiner angeführten Schrift, im Ganzen mehr nützliche als ſchädliche Thiere anbetete, ſo kann man daraus nicht ſchließen, daß die Nützlichkeit der Thiere die Urſache ihrer göttlichen Verehrung war. Die nützlichen werden nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Nützlichkeit, die ſchädlichen nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Schädlichkeit verehrt. So unbekannt und unerforſchlich die Veranlaſſungen ſind, welche dem einen Thiere hier, dem anderen dort günſtig waren, ſo unerklärlich und widerſprechend ſind manche Erſcheinungen des Thierdienſtes. So verehren und ſchonen z. B. die Neger am Senegal und Gambia die Tiger, während man im Königreich Ante und andern benachbarten Königreichen diejenigen belohnt, welche einen Tiger erlegen". Wir befinden uns allerdings im Reiche der Religion zunächſt in einem Chaos der größten und verwirrendſten Widerſprüche. Allein trotzdem reduciren ſich dieſelben bei tiefer eingehender Betrachtung auf die Motive der Furcht und Liebe, die aber je nach der Verſchiedenheit der Menſchen auf die verſchiedenſten Gegenſtände verfallen, reduciren ſich auf das Abhängigkeitsgefühl. Wenn auch ein Thier keinen wirklichen, keinen naturhiſtoriſch nachweisbaren Nutzen oder Schaden hat, ſo verknüpft doch der Menſch

in seiner religiösen Einbildung aus irgend einem oft ganz zufälligen, uns unbekannten Grunde abergläubische Wirkungen mit demselben. (3) Was für wunderbare medicinische Kräfte hat man nicht sonst den Edelsteinen zugeschrieben. Aus welchem Grunde? Aus Aberglauben. Die innern Motive der Verehrung sind also gleich, nur dadurch sind ihre Erscheinungen verschieden, daß bei den einen Gegenständen die Verehrung auf einem eingebildeten, nur im Glauben oder Aberglauben existirenden Nutzen oder Schaden, bei den anderen Gegenständen auf einer wirklichen Wohlthätigkeit oder Nützlichkeit, Verderblichkeit oder Schädlichkeit beruht. Kurz bei den einen Gegenständen der religiösen Verehrung hängt in Wahrheit und Wirklichkeit, bei den anderen nur in der Einbildung, im Glauben, in der Vorstellung Glück oder Unglück, Wohl oder Wehe, Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod von denselben ab.

Bemerken muß ich überdies bei dieser Gelegenheit, wo die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit des religiösen Gegenstandes dem von mir angebenen Erklärungsgrund der Religion zu widersprechen scheint, daß ich unendlich fern davon bin, die Religion, wie überhaupt irgend einen Gegenstand auf etwas Einseitiges, Abstractes zu reduciren. Ich habe stets einen Gegenstand in seiner Totalität vor Augen, wenn ich ihn im Kopf überdenke. Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstractes Gefühl. Mein Abhängigkeitsgefühl hat Augen und Ohren, Hände und Füße, mein Abhängigkeitsgefühl ist nur der sich abhängig fühlende, abhängig sehende, kurz nach allen Sinnen abhängig wissende Mensch. Das, wovon der Mensch abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig weiß, ist aber die Natur, ein Gegenstand der Sinne. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelst der Sinne auf den Menschen macht, und sollten diese Eindrücke auch nur Eindrücke der Idiosynkrasie sein, Motive religiöser Verehrung werden können und wirklich werden, daß auch die Gegen-

stände, welche nur auf die theoretischen Sinne sich beziehen, ohne unmittelbar praktische Beziehungen auf den Menschen zu haben, welche die eigentlichen Motive zur Furcht und Liebe enthalten, Gegenstände der Religion werden. Selbst wenn ein Naturwesen, sei's nun wegen seiner Furchtbarkeit oder Schädlichkeit, um es unschädlich zu machen, oder wegen seiner Wohlthätigkeit und Nützlichkeit, um für seine Güte ihm zu danken, Gegenstand religiöser Verehrung ist, so bietet es ja auch noch andere Seiten dar, die gleichfalls in das Auge und Bewußtsein des Menschen fallen und daher als Momente der Religion sich geltend machen. Wenn der Parse den Hund wegen seiner Wachsamkeit und Treue, wegen dieser seiner so zu sagen politischen und moralischen Bedeutung und Nothwendigkeit für den Menschen verehrt, so ist ja der Hund keineswegs nur in abstracto als Wächter, sondern er ist ja auch in allen seinen übrigen natürlichen Eigenschaften, er ist in seiner Ganzheit, seiner Totalität Gegenstand der Anschauung, und es ist daher natürlich, daß auch diese Eigenschaften bei der Erzeugung eines religiösen Gegenstandes mitwirkende Kräfte sind. So werden im Zendaveſta ausdrücklich noch andere Eigenschaften des Hundes, als nur seine Nützlichkeit und Wachsamkeit angeführt. „Er hat, heißt es z. B. dort, acht merkwürdige Eigenschaften; er ist wie Athorne (Priester), wie Krieger, wie Feldbauer, der Güter Quell, wie Vogel, wie Räuber, wie Bestie, wie eine böse Frau, wie ein Jüngling. Als Priester ißt er, was er findet, ... als Priester geht er zu Allen, die ihn suchen, ... der Hund schläft viel, wie ein junger Mensch, ist wie dieser brennend im Handeln u. s. w." So ist die Lotosblume, Nymphaea Lotus, die ein Hauptgegenstand der Verehrung bei den alten Aegyptern und Indern war, und noch jetzt fast im ganzen Morgenlande verehrt wird, nicht nur eine nützliche Pflanze, — denn ihre Wurzeln sind eßbar, waren besonders ehedem eine Hauptnahrung der Aegypter, — sondern auch eine der schönsten Wasserblumen. Ja, während bei einem mehr rationellen und praktischen, culturfähigen Volke auch nur die rationellen, für die menschliche

Exiſtenz und Bildung bedeutſamen Eigenſchaften eines Gegenſtandes der Grund ſeiner religiöſen Verehrung ſind, ſo können bei einem Volke von entgegengeſetztem Charakter nur die irrationellen, für die menſchliche Exiſtenz und Cultur gleichgültigen, ſelbſt nur curioſen Eigenſchaften dieſes Gegenſtandes Motive der Verehrung werden. Ja, es können Dinge und Weſen verehrt werden, für deren Verehrung ſich gar kein anderer Grund anführen läßt, als der einer beſondern Sympathie oder Idioſynkraſie. Iſt die Religion gar nichts andres als Pſycho- und Anthropologie, ſo verſteht es ſich ja von ſelbſt, daß die Idioſynkraſie und Sympathie auch eine Rolle in denſelben ſpielen. Alle ſonderbaren und auffallenden Erſcheinungen im Weſen der Natur, Alles, was das Auge des Menſchen feſſelt und frappirt, was ſein Ohr überraſcht und bezaubert, was ſeine Phantaſie entzündet, ſein Erſtaunen erregt, ſein Gemüth auf eine beſondere, ungewöhnliche, ihm unerklärliche Weiſe afficirt, kommt bei der Entſtehung der Religion in Betracht, kann den Grund und Gegenſtand ſelbſt religiöſer Verehrung abgeben. „Wir betrachten mit Ehrfurcht, ſagt Seneca in ſeinen Briefen, die Häupter, d. h. die Urſprünge der größern Flüſſe. Wir errichten einem plötzlich aus dem Verborgenen mit Macht hervorbrechenden Bache Altäre. Wir verehren die Quellen der warmen Gewäſſer, und gewiſſe Seen ſind uns wegen ihrer Dunkelheit oder unermeßlichen Tiefe heilig.“ „Die Flüſſe werden verehrt, ſagt Maximus Tyrius in ſeiner achten Diſſertation, entweder wegen ihres Nutzens, wie der Nil von den Aegyptern, oder wegen ihrer Schönheit, wie der Peneus von den Theſſaliern, oder wegen ihrer Größe, wie der Iſter von den Scythen“ oder aus andern zufälligen, hier gleichgültigen Gründen. „Das Kind, ſagt Clauberg ein deutſcher, obwohl lateiniſch ſchreibender Philoſoph im 17. Jahrhundert, ein geiſtvoller Schüler des Carteſius, wird am meiſten von hellen und glänzenden Gegenſtänden ergriffen und gefeſſelt. Das iſt der Grund, warum die barbariſchen Völker ſich zum Cultus der Sonne und himmliſchen Körper, und zu ähnlicher Götzendienerei hinreißen ließen.“

Aber obgleich alle dieſe Eindrücke, Affecte und Stimmungen, welche der Glanz des Lichtes in den Steinen — auch Steine werden ja verehrt — der Schauer der Nacht, die Dunkelheit und Stille des Waldes, die Tiefe und Unermeßlichkeit des Meeres, die auffallende Eigenthümlichkeit und Sonderbarkeit, die Lieblichkeit und Schrecklichkeit der Thiergeſtalten Momente der Religion, bei der Erklärung und Auffaſſung der Religion in Rechnung und Anſchlag zu bringende Gewichte ſind, ſo befindet ſich doch der Menſch da noch außer dem Boden der Geſchichte, noch im Zuſtande der Kindheit, wo auch der einzelne Menſch noch keine hiſtoriſche Perſon iſt, wenn er auch ſpäter eine ſolche wird, wo er wahl- und kritiklos von ſolchen Eindrücken und Affecten ſich beherrſchen läßt, nur ſolchen Eindrücken und Affecten ſeine Götter entnimmt. Solche Götter ſind nur Sternſchnuppen, nur Meteore der Religion. Erſt wenn der Menſch an die Eigenſchaften ſich wendet, welche den Menſchen fortwährend, bleibend an ſeine Abhängigkeit von der Natur erinnern, welche ſtets es ihn auf eine empfindliche Weiſe fühlen laſſen, daß er nichts ohne die Natur kann und iſt, wenn er dieſe Eigenſchaften zum Gegenſtand ſeiner Verehrung macht, erſt dann erhebt er ſich auch zu einer eigentlichen, permanenten, hiſtoriſchen, in einem förmlichen Cultus darſtellenden Religion. So iſt z. B. die Sonne erſt da Gegenſtand eines eigentlichen Cultus, wo ſie nicht ihres Glanzes, ihres Scheines, ihres blos das Auge frappirenden Weſens wegen, ſondern wo ſie als das oberſte Princip der Agricultur, als das Maß der Zeit, als die Urſache der natürlichen und bürgerlichen Ordnung, als der offenbare, einleuchtende Grund des menſchlichen Lebens, kurz, wo ſie wegen ihrer Nothwendigkeit, ihrer Wohlthätigkeit verehrt wird.(4) Erſt da, wo das culturgeſchichtliche Moment eines Gegenſtandes vor die Augen tritt, erſt da bildet auch die Religion oder ein Zweig derſelben ein charakteriſtiſches hiſtoriſches Moment, ein den Geſchichts- und Religionsforſcher intereſſirendes Object. Dies gilt auch vom Thiercultus. Wenn auch in einer Religion die Verehrung ſich noch

auf andere, culturgeſchichtlich gleichgültige Thiere erſtreckt, ſo iſt doch die Verehrung der culturgeſchichtlichen Thiere das charakteriſtiſche oder doch das vernünftige, hervorzuhebende Moment; der Grund, warum dieſe andern Thiere, warum überhaupt andere, als die Exiſtenz und Humanität des Menſchen bedingende und begründende Gegenſtände und Eigenſchaften verehrt werden, iſt ja, wie entwickelt wurde, auch nicht von dem Cultus der einer Verehrung aus humanen Gründen würdigen Gegenſtände ausgeſchloſſen. Die nothwendigſten, wichtigſten, einflußreichſten, die am meiſten das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen im Menſchen erzeugenden Naturgegenſtände haben ja auch alle die Eigenſchaften an ſich, welche das Auge und Gemüth frappiren, Staunen, Bewunderung und alle anderen derartigen Affecte und Stimmungen erregen. Sei gegrüßt, heißt es daher in Aratus Phänomenen in der Anrede an den Zeus, an den Gott, an die Urſache der Himmelserſcheinungen, ſei gegrüßt Vater, Du großes Wunder, (d. h. Du großes, Staunen und Bewunderung erregendes Weſen) Du großes Labſal der Menſchen. Wir haben daher in einem und demſelben Gegenſtande hier beides eben Beſprochene vereint. Aber nicht das Thauma, das Wunder, ſondern das Oneiar, das Labſal, d. h. nicht das Weſen, wiefern es Gegenſtand des Staunens, ſondern der Furcht und Hoffnung iſt, nicht alſo wegen ſeiner ſtaunens- und bewunderungswürdigen, ſondern wegen ſeiner die menſchliche Exiſtenz begründenden und erhaltenden, das Abhängigkeitsgefühl in Anſpruch nehmenden Eigenſchaften iſt es Gegenſtand der Religion, Gegenſtand des Cultus.

Daſſelbe gilt auch vom Thiercultus, ſo viele Thiergötter auch nur dem Thauma, dem kritikloſen Gaffen, der ſtupiden Verwunderung, der unbeſchränkten Willkür des religiöſen Aberglaubens ihre Exiſtenz verdanken mögen. Wir brauchen uns daher gar nicht zu darüber zu verwundern und zu ſchämen, daß der Menſch die Thiere verehrte, denn der Menſch hat *nur ſich* in ihnen geliebt und verehrt; er hat nur, wenigſtens da, wo der Thiercultus ein culturgeſchichtliches Moment bildet,

die Thiere wegen ihrer Verdienſte um die Menſchheit, alſo ſeinetwegen, nicht aus beſtialiſchen, ſondern humanen Gründen verehrt.

Wie in der Thierverehrung der Menſch ſich ſelbſt verehrt, davon haben wir ein Beiſpiel an der Art, wie noch heute der Menſch die Thiere ſchätzt. Der Jäger ſchätzt nur die auf die Jagd, der Bauer nur die auf den Ackerbau Bezug habenden Thiere, d. h. der Jäger ſchätzt in dem Thier das Jagdweſen, welches ſein eigenes Weſen iſt, der Bauer nur die Oekonomie, die ſeine eigene Seele und practiſche Gottheit iſt. Auch an dem Thiercultus haben wir daher einen Beweis und ein Beiſpiel von der Behauptung, daß in der Religion der Menſch nur ſein eigenes Weſen vergegenſtändlicht. So verſchieden die Menſchen, ſo verſchieden ihre Bedürfniſſe, ſo verſchieden ihr weſentlicher, ſie charakteriſirender Standpunkt, ſo verſchieden ſind auch bei den, wenigſtens der Culturgeſchichte angehörenden Völkern die Thiere, die ſie hauptſächlich verehren, ſo daß wir aus der Qualität der Thiere, welche der Gegenſtand der Verehrung waren, ſelbſt die Qualität der ſie verehrenden Menſchen erkennen. So war „der Hund, wie Rhode in ſeiner Schrift: „die h. Sage und das geſammte Religionsſyſtem der alten Baktrier, Meder und Parſen oder des Zendvolkes" bemerkt, den Anfangs blos von Viehzucht lebenden Parſen die wichtigſte Stütze im Kampf gegen die ahrimaniſche Thierwelt, d. h. gegen Wölfe und andere reißende Thiere, daher wurde, wer einen brauchbaren Hund oder eine ſchwangere Hündin getödtet hatte, mit dem Tode beſtraft. Der Aegypter hatte bei ſeinem Feldbau weder Wölfe noch andere reißende Thiere zu fürchten. Ratten und Mäuſe waren die Werkzeuge Typhons, die ihm ſchadeten, daher nahm die Katze bei ihm die Rolle ein, welche dem Hund beim Zendvolk eingeräumt war." Aber nicht nur den practiſchen Culturſtandpunkt eines Volks, auch ſein theoretiſches Weſen, ſeinen geiſtigen Standpunkt überhaupt vergegenſtändlicht uns der Thierdienſt, der Naturdienſt überhaupt; denn wo der Menſch Thiere und Pflanzen verehrt, da iſt er kein Menſch noch wie wir, da identificirt er ſich mit den Thieren und Pflanzen, da ſind ſie

für ihn theils menſchliche, theils übermenſchliche Weſen. So iſt z. B. im Zendaveſta der Hund gleich dem Menſchen den Geſetzen unterworfen. „Beißt er ein Hausthier oder einen Menſchen, ſo wird ihm zum erſten Mal zur Strafe das rechte Ohr, zum zweiten Mal das linke Ohr abgeſchnitten, zum dritten Mal der rechte, zum vierten Mal der linke Fuß, zum fünften Mal der Schwanz.“ So nannten nach Diodor die Troglodyten den Stier und die Kuh, den Widder und das Schaf Vater und Mutter, weil ſie von ihnen und nicht von ihren natürlichen Eltern immerfort ihre tägliche Nahrung empfingen. So glauben, wie Meiners berichtet, die Indianer in Guatimala, wie die afrikaniſchen Neger, daß das Leben eines jeden Menſchen mit dem Leben eines gewiſſen Thiers unzertrennlich verbunden ſei, und daß, wenn das Bruderthier getödtet werde, der Menſch auch ſterben müſſe. So ſagt auch Sakontala zu den Blumen: „Ich fühle die Liebe einer Schweſter für dieſe Pflanzen.“ Ein ſchönes Beiſpiel von dem Unterſchied des menſchlichen Weſens auf dem Standpunkt der orientaliſchen Naturverehrung und des menſchliſchen Weſens auf unſerem Standpunkt liefert die Anecdote, die W. Jones erzählt, daß, als er einſt die Lotosblume auf dem Pulte liegen hatte, um ſie zu unterſuchen, ein Fremder aus Nepal zu ihm gekommen, und ſo wie er dieſe Blume erblickte, vor Ehrfurcht zur Erde niedergeſunken ſei. Welch ein Unterſchied zwiſchen dem Menſchen, der vor einer Blume andächtig niederfällt und dem Menſchen, der die Blume nur vom Standpunkt der Botanik aus anſieht!

Siebente Vorleſung.

Wir ſind mit der Behauptung, daß der Menſch in den Thieren ſich ſelbſt verehrt — eine Behauptung, die ſelbſt nicht durch den Thiercultus umgeſtoßen wird, für den ſich keine culturgeſchichtlichen, rationellen Gründe angeben laſſen, der ſeine Exiſtenz nur der Furcht oder ſelbſt beſonderen Zufälligkeiten oder Idioſynkraſieen verdankt, denn wo der Menſch ein Weſen ohne Grund verehrt, da vergegenſtändlicht er in demſelben nur ſeine eigene Tollheit und Verrücktheit — wir ſind, ſage ich, mit dieſer Behauptung auf den wichtigſten Satz des Paragraphen gekommen, auf den Satz, daß der Menſch Das, wovon er ſein Leben abhängig weiß oder glaubt, als Gott verehrt, daß eben deswegen in dem Gegenſtand der Verehrung nur der Werth zum Vorſchein, zur Anſchauung kommt, den er auf ſein Leben, auf ſich überhaupt legt, daß folglich die Verehrung Gottes von der Verehrung des Menſchen abhängt. Dieſer Satz iſt zwar nur eine Vorausnahme, eine Anticipation des Reſultats und weiteren Verlaufs dieſer Vorleſungen; weil er aber ſchon in dieſem Paragraphen vorkommt, weil er für meine ganze Entwickelung und Auffaſſung der Religion von der größten Wichtigkeit iſt, ſo möge er auch ſchon bei dieſer Gelegenheit, bei dem Thiercultus, der namentlich, ſofern ihm ein vernünftiger Sinn zu Grunde liegt, die Wahrheit dieſes Satzes beſtätigt und veranſchaulicht, zur Sprache kommen.

Wo der Thiercultus, um das Frühere zu recapituliren, auf den Standpunkt eines Culturmoments, einer nennenswerthen Erscheinung der Religionsgeschichte sich erhebt, da hat er einen humanen oder egoistischen Grund. Ich gebrauche zum Entsetzen der heuchlerischen Theologen und phantastischen Philosophen als Bezeichnung des Grundes und Wesens der Religion das Wort: Egoismus. Kritiklose Kritiker, welche an Worten kleben, haben daher in ihrer hohen Weisheit aus meiner „Philosophie" herausgetüpfelt, daß ihr Resultat der Egoismus und daß ich eben deswegen nicht in das Wesen der Religion eingedrungen sei. Wenn ich aber das Wort Egoismus, wohlgemerkt! in der Bedeutung eines philosophischen oder universellen Princips gebrauche, so verstehe ich darunter nicht den Egoismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie das Jeder, der etwas Kritik im Leibe hat, aus den Verbindungen, aus dem Zusammenhang, aus dem Gegensatze, in welchem ich das Wort Egoismus gebrauche, ersehen kann; ich gebrauche es nämlich im Gegensatze zur Theologie oder Gottgläubigkeit, in deren Sinn, wenn sie streng und consequent ist, jede Liebe, die nicht Gott zum Ziel und Gegenstand hat, selbst die Liebe zu andern Menschen Egoismus ist; ich verstehe daher darunter nicht den Egoismus des Menschen dem Menschen gegenüber, den moralischen Egoismus, nicht den Egoismus, der bei Allem, was er thut, selbst scheinbar für Andere, nur seinen Vortheil im Auge hat, nicht den Egoismus, der das charakteristische Merkmal des Philisters und Bourgeois, der das directe Gegentheil aller Rücksichtslosigkeit im Denken und Handeln, aller Begeisterung, aller Genialität, aller Liebe ist. Ich verstehe unter Egoismus das seiner Natur und folglich — denn die Vernunft des Menschen ist nichts als die bewußte Natur des Menschen — seiner Vernunft gemäße sich selbst geltend Machen, sich selbst Behaupten des Menschen gegenüber allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei, die religiöse und speculative Phantastik, die politische Brutalität und Despotie an den Menschen stellen. Ich verstehe unter Egois-

mus den nothwendigen, den unerläßlichen Egoismus, den, wie geſagt, nicht moraliſchen, ſondern metaphyſiſchen, d. h. im Weſen des Menſchen ohne Wiſſen und Willen begründeten Egoismus, den Egoismus, ohne welchen der Menſch gar nicht leben kann, denn um zu leben, muß ich fortwährend das mir Zuträgliche zu eigen machen, das mir Feindliche und Schädliche vom Leibe halten, den Egoismus alſo, der ſelbſt im Organismus, in der Neigung der aſſimilirbaren, der Ausſcheidung der nicht aſſimilirbaren Stoffe liegt. Ich verſtehe unter Egoismus die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, d. h. die Liebe zum menſchlichen Weſen, die Liebe, welche der Anſtoß zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen iſt, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Menſch iſt und ſein kann; ich verſtehe unter dem Egoismus die Liebe des Individuums zu Individuen ſeines Gleichen; — denn was bin ich ohne ſie, was ohne die Liebe zu Weſen meines Gleichen? — die Liebe des Individuums zu ſich ſelbſt nur inſofern, als jede Liebe eines Gegenſtandes, eines Weſens eine indirecte Selbſtliebe, denn ich kann ja nur lieben, was meinem Ideal, meinem Gefühl, meinem Weſen entſpricht. Kurz ich verſtehe unter Egoismus jenen Selbſterhaltungstrieb, kraft deſſen der Menſch nicht ſich, ſeinen Verſtand, ſeinen Sinn, ſeinen Leib, um die Beiſpiele aus dem uns zunächſt liegenden Thiercultus zu nehmen, geiſtlichen Eſeln und Schafen, politiſchen Wölfen und Tigern, philoſophiſchen Grillen und Nachteulen aufopfert, jenen Vernunftinſtinct, welcher dem Menſchen ſagt, daß es Thorheit, Unſinn iſt, ſich aus religiöſer Selbſtverläugnung von Läuſen, Flöhen und Wanzen das Blut aus dem Leibe und den Verſtand aus dem Kopfe ſaugen, von Ottern und Schlangen ſich vergiften, von Tigern und Wölfen zerfreſſen zu laſſen; jenen Vernunftinſtinct, welcher, wenn ſich auch einmal der Menſch bis zur Verehrung der Thiere verirrt oder herabläßt, dem Menſchen zuruft: Ehre nur die Thiere, in denen Du Dich ſelbſt ehrſt, die Thiere, die Dir nützlich, die Dir nothwendig ſind; denn ſelbſt die Thiere, die Du ehrſt,

ohne daß ein vernünftiger Grund zu ihrer Verehrung vorhanden ist, ehrst Du ja doch nur, weil Du wenigstens glaubst, Dir einbildest, daß ihre Verehrung für Dich nicht ohne Nutzen ist. Der Ausdruck Nutzen ist übrigens, wie ich auch schon in meinen Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen der Religion erklärte, ein gemeiner, ungeeigneter, dem religiösen Sinne widersprechender; denn nützlich ist auch ein Ding; aber das, was ein Gott, ein Gegenstand religiöser Verehrung, ist kein Ding, sondern ein Wesen; nützlich ist ein Ausdruck der bloßen Brauch- und Verwendbarkeit, der Passivität; aber Thätigkeit, Leben ist eine wesentliche Eigenschaft der Götter, wie schon Plutarch ganz richtig behauptet. Der religiöse Ausdruck und Begriff für Nützlichkeit ist Wohlthätigkeit; denn nur die Wohlthätigkeit, aber nicht die Nützlichkeit flößt mir die Empfindungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe ein, und nur diese Empfindungen sind ihrer Natur, wie ihren Wirkungen nach religiöse. Wegen ihrer Wohlthätigkeit, religiös oder poetisch, wegen ihrer Nützlichkeit, irreligiös, gemein oder profaisch, wegen ihrer Nothwendigkeit, ihres ohne sie nicht sein Könnens, philosophisch ausgedrückt, wird die Natur überhaupt, werden auch die Pflanzen und Thiere insbesondere verehrt. Das Princip hat daher der Thiercultus, da wo er wenigstens vernünftigen religiösen Sinn hat, mit jedem Cultus gemein; oder: das, was bei einiger Maßen überlegenden Menschen die Thiere zu Gegenständen religiöser Verehrung erhebt, der Grund ihrer Verehrung ist, dasselbe ist der Grund der Verehrung jedes andern Gegenstandes; dieser Grund ist aber eben die Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit. Unterschieden sind die Götter der Menschen nur nach den unterschiedenen Wohlthaten, die sie dem Menschen erzeigen, unterschieden nur nach den verschiedenen Trieben und Bedürfnissen des Menschen, die sie befriedigen, unterschieden sind die Gegenstände der Religion nur nach den verschiedenen Facultäten oder Vermögen des menschlichen Wesens, worauf sie sich beziehen. So ist z. B. Apoll der

Arzt der pſychiſchen, moraliſchen Krankheiten, Asklepios der Arzt der phyſiſchen, leiblichen. Aber der Grund der Verehrung, das Princip ihrer Göttlichkeit, das, was ſie zu Göttern macht, das iſt ihre Beziehung auf den Menſchen, ihre Nützlichkeit, ihre Wohlthätigkeit, das iſt der menſchliche Egoismus; denn, wenn ich mich nicht zuerſt liebe, nicht verehre, wie kann ich lieben und verehren, was mir nützlich und wohlthätig iſt? Wie kann ich den Arzt lieben, wenn ich nicht die Geſundheit liebe? wie den Lehrer, wenn ich nicht meine Lernbegierde befriedigen will? Wie kann ich das Licht verehren, wenn ich keine Augen habe, die das Licht ſuchen, das Licht bedürfen? Wie meinen Urheber oder Urquell preiſen und loben, wenn ich mich ſelbſt verachte? wie ein objectiv höchſtes Weſen anbeten und anerkennen, wenn ich kein ſubjectiv höchſtes Weſen in mir habe? wie einen Gott außer mir annehmen, wenn ich nicht mir ſelbſt, freilich in anderer Weiſe, Gott bin? wie einen äußeren Gott ohne Vorausſetzung eines inneren, pſychologiſchen Gottes glauben? Was iſt aber dieſes höchſte Weſen im Menſchen, von dem alle anderen höchſten Weſen, alle Götter außer ihm abhängen? Es iſt der Inbegriff aller ſeiner menſchlichen Triebe, Bedürfniſſe, Anlagen, es iſt überhaupt die Exiſtenz, das Leben des Menſchen, denn dieſes befaßt ja Alles in ſich. Nur deswegen macht daher der Menſch das, wovon ſein Leben abhängt, zu einem Gott oder göttlichen Weſen, weil ihm ſein Leben ein göttliches Weſen, ein göttliches Gut oder Ding iſt. Wo der Menſch ſagt: „das Leben iſt der Güter höchſtes nicht", da wird das Leben nur in einem beſchränkten, untergeordneten Sinn genommen, da befindet ſich der Menſch auf dem Standpunkte des Unglücks, des Zwieſpalts, keineswegs auf dem normalen Lebensſtandpunkt, da verwirft er, verachtet er allerdings das Leben, aber er verachtet es nur, weil ſeinem Leben Eigenſchaften oder Güter fehlen, die weſentlich zum normalen Leben gehören, weil es kein Leben mehr iſt. So, wenn ein Menſch z. B. der Freiheit beraubt iſt, wenn er ein Sclave fremder Willkür iſt, ſo kann, ja ſoll er dieſes Leben

verachten, aber nur, weil dieſes Leben ein mangelhaftes, nichtiges Leben iſt, ein Leben, dem die weſentlichſte Bedingung und Eigenſchaft des menſchlichen Lebens, die Bewegung und Beſtimmung nach eigenem Willen abgeht. Darauf beruht auch der Selbſtmord. Der Selbſtmörder nimmt ſich nicht ſein Leben; es iſt ihm ſchon genommen. Darum tödtet er ſich; er zerſtört nur einen Schein; er wirft nur eine Schaale weg, aus der längſt, ſei's nun ohne oder mit ſeiner Schuld, der Kern verzehrt iſt. Aber im geſunden, geſetzmäßigen Zuſtande, und wenn unter dem Leben der Inbegriff aller weſentlich zum Menſchen gehörenden Güter verſtanden wird, iſt das Leben und zwar mit vollem Rechte das höchſte Gut, das höchſte Weſen des Menſchen. Wie ich für alle meine Haupt- und Grundſätze empiriſche, hiſtoriſche Beiſpiele und Belege anführe, weil ich nur zum Bewußtſein bringen und ausſprechen will, was Andere, was die Menſchen überhaupt denken und fühlen, ſo führe ich auch für dieſe Behauptung in meinen Ergänzungen und Erläuterungen zum Weſen der Religion einige Stellen aus Ariſtoteles, Plutarch, Homer und Luther an. Mit ein paar Stellen als ſolchen will ich nun natürlich nicht die Wahrheit eines Ausſpruchs beweiſen, wie lächerliche, kritikloſe Kritiker mir vorwarfen. Ich liebe die Kürze, ich ſage mit *wenigen* Worten, was Andere mit Folianten ſagen. Aber freilich haben die meiſten Gelehrten und Philoſophen die Eigenſchaft, daß ſie nur dann vom Gewichte eines Grundes überzeugt werden, wenn er ihnen in der Form eines Folianten oder wenigſtens recht dickleibigen Buches in die Hände gedrückt wird. Jene paar Stellen ſind pars pro toto, haben univerſelle Bedeutung, können durch tauſend und abermals tauſend gelehrte Citate belegt werden; aber alle dieſe Tauſende ſagen nicht mehr, wenigſtens der Qualität nach, als dieſe paar Stellen. Was aber noch unendlich mehr iſt und gilt, als ein gelehrtes Citat, das iſt die Praxis, das Leben. Und dieſes beſtätigt uns bei allen Schritten und Tritten, die wir thun, bei allen Blicken, die wir in daſſelbe werfen, die Wahrheit jenes Satzes, daß den Menſchen

das Leben der Güter höchſtes iſt. Und eben ſo beſtätigt ſie vor Allem die Religion und ihre Geſchichte; denn wie die Philoſophie zuletzt nichts iſt als die Kunſt des Denkens, ſo iſt die Religion zuletzt nichts Andres als die Kunſt des Lebens, die daher nichts Andres uns zur Anſchauung und zum Bewußtſein bringt, als die das Leben des Menſchen unmittelbar bewegenden Kräfte und Triebe. Dieſe Wahrheit iſt ſelbſt das durchgängige, allumfaſſende Princip aller Religionen. Nur deswegen, weil unbewußt und unwillkürlich, nothwendig das Leben dem Menſchen ein göttliches Gut und Weſen iſt, macht er *bewußt*, macht er in der Religion das zum Gotte, wovon, ſei's nun wirklich, ſei's in der Einbildung, die Entſtehung und Erhaltung dieſes göttlichen Gutes abhängt. Jede Befriedigung eines Triebes, ſei dieſer nun ein niederer oder höherer, phyſiſcher oder geiſtiger, practiſcher oder theoretiſcher, iſt für den Menſchen ein göttlicher Genuß, und nur deswegen verehrt er die Gegenſtände oder Weſen, von denen dieſe Befriedigung abhängt, als herrliche, anbetungswürdige, göttliche Weſen. Ein Volk, das keine geiſtigen Triebe hat, hat auch keine geiſtigen Götter. Ein Volk, dem nicht der Verſtand *als Subject*, d. h. als menſchliche Kraft und Thätigkeit ein göttliches Weſen iſt, wird nun und nimmermehr zum Gegenſtand ſeiner Verehrung, zum Gott ein Verſtandesweſen machen. Wie kann ich die Weisheit als Minerva zur Göttin machen, wenn mir nicht die Weisheit an und für ſich ſelbſt ſchon göttliches Weſen iſt? Wie alſo überhaupt das Weſen vergöttern, von dem mein Leben abhängig iſt, wenn mir das Leben nichts Göttliches iſt? Nur der Unterſchied der menſchlichen Triebe, Bedürfniſſe, Fähigkeiten, nur dieſer Unterſchied und ihre Rangordnung beſtimmt daher den Unterſchied und die Rangordnung der Götter und Religionen. Den Maßſtab, das *Kriterium* der *Gottheit* und eben deswegen den *Urſprung der Götter* hat daher der Menſch *an und in ſich ſelbſt*. Was dieſem Kriterium entſpricht, iſt ein Gott, was ihm widerſpricht, keiner. Dieſes Kriterium iſt aber der *Egoismus* in dem entwickelten Sinne des Wortes.

Die Beziehung eines Gegenſtandes auf den Menſchen, die Befriedigung eines Bedürfniſſes, die Unentbehrlichkeit, die Wohlthätigkeit iſt der Grund, warum der Menſch einen Gegenſtand zum Gott macht. Das abſolute Weſen iſt für den Menſchen, ohne daß er es weiß, der Menſch ſelbſt, die ſogenannten abſoluten Weſen, die Götter ſind relative, ſind vom Menſchen abhängige Weſen, ſind ihm nur inſofern Götter, als ſie dieſem ſeinem Weſen dienen, als ſie ihm nützlich, förderlich, entſprechend, kurz wohlthätig ſind. Warum verlachten die Griechen die Götter der Aegypter, die Crocodille, Katzen, Ibiſſe? weil die Götter der Aegypter nicht dem Weſen, nicht den Bedürfniſſen der Griechen entſprachen. Worin lag alſo der Grund, daß ihnen die griechiſchen Götter nur für Götter galten? In den Göttern an und für ſich ſelbſt? nein! in den Griechen; in den Göttern nur indirect, nur inſofern, als ſie eben dem Weſen der Griechen entſprechende Weſen waren (5). Warum verwarfen aber die Chriſten die heidniſchen, die griechiſchen und römiſchen Götter? weil ſich ihr religiöſer Geſchmack geändert hatte, weil die heidniſchen Götter ihnen nicht gaben, was ſie wollten. Warum iſt alſo ihnen ihr Gott nur Gott? weil er ein Weſen ihres Weſens, ihres Gleichen iſt, weil er ihren Bedürfniſſen, ihren Wünſchen, ihren Vorſtellungen entſpricht.

Wir ſind zuerſt von den allgemeinſten und gemeinſten Erſcheinungen der Religion aus und von da zum Abhängigkeitsgefühl übergegangen; aber jetzt ſind wir über und hinter das Abhängigkeitsgefühl ſelbſt zurückgegangen und haben als den letzten ſubjectiven Grund der Religion den menſchlichen Egoismus im angeführten Sinne entdeckt, obwohl auch der Egoismus im gemeinſten und gewöhnlichſten Sinne des Wortes keine untergeordnete Rolle in der Religion ſpielt, aber von dieſem abſtrahire ich. Es frägt ſich nur, ob dieſe den gewöhnlichen überſinnlichen und übermenſchlichen, d. i. phantaſtiſchen Erklärungsgründen der Religion abſolut widerſprechende Erklärung von dem Grunde und Weſen der Religion und ihrer Gegenſtände, der Götter, der

Wahrheit gemäß iſt, ob ich mit dieſem Worte den Nagel auf den Kopf getroffen, das, was die Menſchheit bei der Verehrung der Götter im Sinne hat, richtig ausgeſprochen habe. Ich habe zwar ſchon genug Belege und Beiſpiele angeführt, da aber der Gegenſtand zu wichtig iſt, da man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d. h. Citate ſchlagen kann, ſo will ich noch mehrere anführen. „Die Pflanze, der Baum, deren Früchte man genoß, ſagt Rhode in der ſchon erwähnten Schrift in Beziehung auf die Religion der alten Inder und Perſer, wurden verehrt und gebeten, künftig noch mehr Früchte zu bringen. Das Thier ward verehrt, deſſen Milch und Fleiſch man genoß; das Waſſer, weil es die Erde fruchtbar machte; das Feuer, weil es wärmte und leuchtete, und die Sonne mit allen übrigen Geſtirnen, weil ihr wohlthätiger Einfluß auf das geſammte Leben auch dem ſtumpfſten Sinn nicht entgehen kann." Der Verfaſſer der gleichfalls ſchon erwähnten Schrift de l'Origine des principes religieux führt aus der Histoire des Yncas de Perou par Garcillaso de la Vega, einer Schrift, die ich mir leider nicht verſchaffen konnte, Folgendes an: „Die Bewohner von Chincha ſagten zu dem Ynca, daß ſie weder den Ynca für ihren König, noch die Sonne für ihren Gott erkennen wollten, daß ſie ſchon einen hätten, den ſie anbeteten, daß ihr gemeinſchaftlicher Gott das Meer wäre, welches ein ganz anderes Ding, als die Sonne ſei, indem es ihnen eine Menge Fiſche zu ihrer Nahrung gebe, anſtatt daß ihre Sonne ihnen gar nichts Gutes thue, als daß ihre außerordentliche Hitze ihnen nur läſtig ſei, und ſie alſo nichts aus ihr zu machen brauchten." Sie verehrten alſo nach ihrem eigenen Eingeſtändniß das Meer, weil es die Quelle der Nahrung für ſie war, als Gott; ſie dachten, wie jener griechiſche Komiker, der ſagt: „das mich Ernährende, Das halt ich für meinen Gott." Der gemeine Spruch: „Weß Brot ich eß, deß Lied ich ſing'", gilt daher auch in der Religion. Selbſt ſchon die Sprache liefert uns hierfür Belege. Almus z. B. heißt nährend, daher es hauptſächlich ein Beiwort der Ceres iſt, dann und zwar eben deswegen

lieb, werth, herrlich, heilig. „Unter allen Gottheiten, von welchen die Mythologie erzählt, heißt es bei Diodor, iſt keine unter den Menſchen ſo hoch geachtet, wie die beiden, welche durch die wohlthätigſten Erfindungen ein ſo ausgezeichnetes Verdienſt um die Menſchheit ſich erwarben, Dionyſius durch die Einführung des lieblichſten Tranks und Demeter durch die Mittheilung der trefflichſten trockenen Nahrung.“ Erasmus macht in ſeinen Adagien zu dem Sprüchwort der Alten: „der Menſch iſt den Menſchen Gott“ die Bemerkung: „das Alterthum glaubte, Gott ſein heiße den Sterblichen nützen.“ Dieſelbe Bemerkung macht der Philolog Joh. v. Meyen in einer Note zu Virgil's Aeneis. Die Alten erwieſen denen, ſagt er, welche wohlthätige Erfindungen machten, göttliche Ehre nach dem Tode, denn ſie waren der Ueberzeugung, ein Gott ſei nichts Andres, als was den Sterblichen Nutzen bringe. „Aus welchem Grunde, ſingt Ovidius in den Epiſteln aus ſeinem Exil, ſollen wir die Götter ehren, wenn wir ihnen den Willen zu nützen oder helfen nehmen? Wenn Jupiter für meine Gebete nur taube Ohren hat, warum ſoll ich vor ſeinem Tempel ein Opferthier ſchlachten? Wenn mir das Meer keine Ruhe gewährt auf meiner Seereiſe, warum ſoll ich für nichts und wieder nichts dem Neptun Weihrauch ſtreuen? Wenn Ceres nicht die Wünſche des arbeitſamen Landmanns erfüllt, warum ſoll ſie denn die Eingeweide einer trächtigen Sau bekommen? Nur der Nutzen oder die Wohlthat alſo iſt es, die Menſchen und Götter verherrlicht!“ „Ein Gott iſt dem Sterblichen, ſagt der ältere Plinius, wer dem Sterblichen hilft.“ Nach Gellius hat ſelbſt Jupiter ſeinen Namen: Jovem von Juvando, d. i. vom Helfen oder Nutzen im Gegenſatz von Nocere, Schaden. In Cicero's Schrift von den Pflichten heißt es: „zunächſt nach den Göttern ſind die dem Menſchen nützlichſten Weſen die Menſchen“ — alſo ſind die Götter die erſten dem Menſchen nützlichen Weſen. Eben ſo ſagt auch Erasmus in ſeinen Adagien: „Das Sprüchwort: „Ein Gott, aber viele Freunde“ ermahnt uns ſo viele Freunde als möglich uns zu machen,

weil dieſe am meiſten nach den Göttern helfen können.“ In ſeiner Schrift über die Natur der Götter erklärt Cicero (oder vielmehr der Epikuräer Vellejus, aber hier iſt es eins) die Behauptung des Perſeus, daß die nützlichen und heilſamen Dinge für Götter gehalten worden ſeien, für abſurd, und macht dem Prodikus wegen derſelben Behauptung den Vorwurf, daß er die Religion aufgehoben habe; aber zugleich wirft er auch dem Epikur vor, daß er, weil er das Göttlichſte, Herrlichſte: die Güte, die Wohlthätigkeit der Gottheit abgeſprochen, die Religion mit der Wurzel ausgetilgt habe, denn wie kann man, ſagt er, die Götter ehren, wenn man von ihnen nichts Gutes empfängt, noch erwarten kann? Die Religioſität, die Pietas iſt die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber wie kann man Denen eine Verbindlichkeit ſchuldig ſein, von welchen man nichts empfängt? An den Göttern verehren wir, ſagt Quintilian in ſeinen oratoriſchen Inſtitutionen, erſtlich die Majeſtät ihrer Natur, dann die eigenthümliche Macht eines jeden und die Erfindungen, welche den Menſchen einen Nutzen gebracht haben. Quintilian unterſcheidet hier die Macht und Majeſtät der Götter von ihren Wohlthaten, aber dieſer Unterſchied fällt vor einer tiefer eingehenden Betrachtung; denn je majeſtätiſcher und mächtiger ein Weſen iſt, deſto mehr hat es auch Fähigkeit, Andern zu nützen und umgekehrt. Die höchſte Macht fällt zuſammen mit der höchſten Wohlthätigkeit. Bei allen Völkern faſt iſt daher auch der Gott der himmliſchen Kräfte und Mächte der höchſte, erhabenſte, majeſtätiſchſte, der Gott über allen Göttern, weil die Wirkungen und Wohlthaten des Himmels auch über alle andern Wirkungen und Wohlthaten gehen, die allgemeinſten, allumfaſſendſten, großartigſten, nothwendigſten ſind. So heißt z. B. bei den Römern Jupiter: Optimus, Maximus, d. h. „wegen ſeiner Wohlthaten“, wie Cicero ſelbſt bemerkt, der beſte oder gütigſte, „wegen ſeiner Gewalt“ oder Macht aber „der größte oder höchſte Gott.“ Eine ähnliche Unterſcheidung, wie bei Quintilian, finden wir bei Plutarch in ſeinem Amatorius. „Das Lob der Götter gründet ſich hauptſächlich auf ihre Dynamis, d. i.

Macht und Opheleia, d. i. Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit;“ aber wie gesagt, beide Begriffe fallen in Eins zusammen, denn je mehr ein Wesen an und für sich selbst ist, desto mehr kann es auch Andern sein. Je mehr einer ist, desto mehr kann er auch Andern nützen, freilich auch schaden. Daher sagt Plutarch selbst in seinem Sympositakon: „die Menschen vergöttern am meisten die Dinge von allgemeinster, sich überall hin erstreckender Nützlichkeit wie das Wasser, das Licht, die Jahreszeiten.“

Achte Vorleſung.

Als die letzten Ueberbleibſel der heidniſchen Religion zerſtört, wenigſtens ihrer politiſchen Bedeutung und Würde entkleidet wurden, als unter Anderm die Bildſäule der Siegesgöttin aus dem Orte, wo ſie bisher geſtanden, entfernt werden ſollte, ſchrieb Symmachus eine Schutzſchrift für die alte, hiſtoriſche Religion, ſo auch für den Cultus der Victoria. Unter den Gründen dafür führt er auch die Utilitas, den Nutzen an als das ſicherſte Merkmal einer Gottheit. Niemand wird läugnen, ſagt er ferner, daß die zu verehren ſei, von der er bekennt, daß ſie zu wünſchen ſei. Das heißt: nur das iſt ein Gegenſtand der Religion, der Verehrung, was ein Gegenſtand menſchlicher Wünſche iſt, nur das Gute, Nützliche, Wohlthätige iſt aber das, was man wünſcht. Die Gebildeten unter den klaſſiſchen Heiden, namentlich den Griechen, beſtimmten daher als eine weſentliche Eigenſchaft und Bedingung der Gottheit die Güte, die Wohlthätigkeit, die Philanthropie. „Kein Gott, ſagt Sokrates in Plato's Theätet, iſt widriggeſinnt gegen die Menſchen.“ „Was iſt bei den Göttern, ſagt Seneka in ſeinen Briefen, der Grund ihrer Wohlthätigkeit? Ihre Natur. Wahn iſt der Glaube, daß ſie ſchaden wollen; ſie können es nicht einmal. Gott, ſagt er eben daſelbſt, ſucht keine Diener; er ſelbſt dient dem Menſchengeſchlecht.“ „Es iſt eben ſo abſurd, ſagt Plutarch in ſeiner Schrift über die Widerſprüche der Stoiker, den Göttern die Unvergänglichkeit, als die Vor-

ſehung und Menſchenliebe oder Wohlthätigkeit abzuſprechen." „Unter Gott, ſagt Antipater von Tarſis bei Plutarch in eben derſelben Schrift, verſtehen wir ein ſeliges, unvergängliches und gegen die Menſchen wohlthätiges Weſen." Die Götter, wenigſtens die vorzüglichſten, heißen daher bei den Griechen „Geber des Guten", ferner Soteres, d. h. Retter, Beglücker, Heilande. Ja die griechiſche Religion ſelbſt hat keinen eigentlichen, ſelbſtſtändigen böſen Gott, wie z. B. die Aegypter ihren Typhon, die Perſer ihren Ahriman.

Die Kirchenväter verhöhnten die Heiden, weil ſie die wohlthätigen oder nützlichen Dinge und Weſen zum Gegenſtande ihrer Verehrung oder Religion gemacht hätten. Die leichtſinnigen Griechen, ſagt z. B. Julius Firmicus, halten alle Weſen für Götter, die ihnen irgend eine Wohlthat erweiſen oder erwieſen haben. Er wirft ihnen unter Anderm vor, daß die Penaten von dem Worte: Penus, welches nichts Andres als die Nahrung bedeute, abſtammten. Die Heiden, ſagt er, hätten als Menſchen, die unter dem Leben nichts Andres verſtanden, als die Freiheit, zu eſſen und trinken, die Nahrungsmittel zu Göttern gemacht. Er wirft ihnen auch den Cultus der Veſta vor, weil ſie nichts Andres ſei als das häusliche Feuer, das auf dem Heerde zum täglichen Gebrauch dient, und daher Köche, ſtatt Jungfrauen, zu Prieſtern haben ſollte. So ſehr aber die Kirchenväter, die Chriſten überhaupt die Heiden deßwegen tadelten und verlachten, daß ſie den nützlichen Dingen, dem Feuer, dem Waſſer, der Sonne, dem Mond göttliche Ehre erwieſen hätten eben wegen dieſer ihrer für die Menſchen ſo wohlthätigen Wirkungen, ſo tadelten ſie dieſelben doch nicht wegen des Princips oder Grundes dieſer Verehrung, ſondern nur wegen des Gegenſtandes ihrer Verehrung, nicht alſo deßwegen, daß ſie die Wohlthätigkeit und Nützlichkeit zum Grunde der Verehrung, der Religion, ſondern deßwegen, daß ſie nicht das rechte Weſen zum Gegenſtande ihrer Verehrung gemacht, daß ſie nicht das Weſen, von dem alle wohlthätigen, dem Menſchen nützlichen Eigenſchaften und Wirkungen der Natur her-

kämen, das Weſen, das allein dem Menſchen helfen, allein den Menſchen glücklich machen könne, Gott, ein von der Natur unterſchiedenes, geiſtiges, unſichtbares, allmächtiges Weſen, welches der Urheber oder Schöpfer der Natur ſei, verehrt hätten. Die Macht zu ſchaden und zu nützen, Wohl und Wehe, Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod zu bringen, welche die Heiden ihrer ſinnlichen Anſchauung gemäß an die vielen verſchiedenen Dinge vertheilten, vereinigten die Chriſten kraft ihres unſinnlichen, abſtracten Denkens in Ein Weſen, ſo daß dieſes Eine, welches die Chriſten Gott nennen, das einzig furchtbare und mächtige, das einzig liebenswerthe und wohlthätige Weſen iſt. Oder: wenn wir die Wohlthätigkeit zur einzigen weſenhaften Eigenſchaft der Gottheit machen, die Güter, welche die Heiden an die verſchiedenen Dinge der Wirklichkeit vertheilten, verſammelten die Chriſten in Ein Ding, daher die Chriſten Gott als den Inbegriff aller Güter beſtimmen. Aber in der Definition, d. h. im Begriff der Gottheit ſelbſt, im Princip, d. h. im Weſen oder Grunde unterſcheiden ſie ſich nicht von den Heiden. In der Bibel, ſowohl im A. als N. T. hat das Wort Gott in allen Stellen, wo es heißt: „ich werde ihr oder ihnen Gott ſein", oder wo es den Genitiv nach ſich hat, wie in der Stelle: „ich bin der Gott Abraham's" die Bedeutung: Wohlthäter. Auguſtin ſagt im vierten Buche ſeines Gottesſtaates: „wenn die Glückſeligkeit eine Gottheit iſt, wofür ſie die Römer halten, warum verehren ſie denn nicht ſie allein, warum ſtrömen ſie nicht in ihren Tempel allein? denn wer iſt, der nicht glücklich ſein will? wer wünſcht Etwas, außer um dadurch glücklich zu werden? wer will Etwas von irgend einem Gott erhalten, außer Glückſeligkeit? Allein die Glückſeligkeit iſt keine Göttin, ſondern eine Gabe Gottes. Der Gott alſo werde geſucht, der ſie geben kann." In derſelben Schrift ſagt Auguſtin in Beziehung auf die platoniſchen Dämonen: „welche Unſterbliche und Selige auch immer in den himmliſchen Wohnungen ſein mögen, wenn ſie uns nicht lieben und nicht wollen, daß wir ſelig ſind, ſo ſind ſie durchaus nicht zu

verehren.“ Nur was den Menſchen liebt und ſeine Seligkeit will, iſt daher ein Gegenſtand der Verehrung für den Menſchen, ein Gegenſtand der Religion. Luther ſagt in ſeiner Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Moſe: „So beſchreibet die Vernunft Gott, daß er ſei, was einem Menſchen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. Alſo haben die Heiden gethan .... Die Römer hatten viel Götter aufgeworfen um mancherlei Anliegen und Hülfe willen. ... So manche Noth, Gut und Nutzung auf Erden war, ſo manchen Gott hatte man erwählt, bis ſie auch Gewächſe und Knoblauch zu Göttern gemacht. ... Alſo haben wir unter dem Papſtthum auch Götter gemacht, eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die ſchwangern Frauen, wenn ſie in Nöthen waren, rufften die St. Margareten an, die war ihre Göttin ... St. Chriſtoffel hat denen helfen ſollen, die da in den letzten Zügen liegen. Alſo giebt ein jeder dem den Namen Gottes, da er ſich am meiſten Gutes zu verſiehet .... Darum ſage ich noch einmal, die Vernunft wiſſe etlicher Maßen, daß Gott könne und ſolle helfen, aber den rechten Gott kann ſie nicht treffen. ... Es wird der wahrhaftige Gott in der Schrift genennet ein Nothhelfer und Geber alles Guten.“ An einer andern Stelle ſagt er von den Heiden: „Wiewohl ſie nun in der Perſon Gottes irren um der Abgötterei willen (d. h. ſtatt an den wahren Gott ſich an falſche Götter wenden), ſo iſt doch gleichwohl der Dienſt da, der dem rechten Gott gebührt, d. i. die Anrufung und daß ſie alles Gutes und Hülfe von ihm erwarten.“ D. h. das ſubjective Princip der Heiden iſt ganz recht, oder ſubjectiv haben ſie Recht, inſofern ſie unter Gott ſich Etwas denken, was nur gut, wohlthätig iſt, aber objectiv, d. h. im Gegenſtand irren ſie. Die Chriſten eiferten daher beſonders gegen die Götter der heidniſchen Philoſophie, namentlich gegen den Gott der Stoiker, der Epikuräer, der Ariſtoteliker, weil ſie die Vorſehung, ſei's nun ausdrücklich oder der That nach aufhöben, weil ſie die Eigenſchaften wegließen, welche allein den Grund zur Religion abgäben, wie ich

ſchon früher bemerkte, die Eigenſchaften, die ſich auf das Wohl und Wehe des Menſchen beziehen. So ſagt z. B. Mosheim, ein gelehrter Theolog des vorigen Jahrhunderts, in ſeinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectualſyſtem, einem gegen den Atheismus gerichteten theologiſch philoſophiſchen Werke, gegen den Gott des Ariſtoteles, „daß er dem menſchlichen Geſchlecht nichts nütze, nichts ſchade, daher keines Cultus eigentlich würdig ſei. Ariſtoteles glaubte, daß die Welt eben ſo nothwendig und ewig exiſtire, als Gott. Daher hielt er auch den Himmel für unveränderlich, wie Gott. Hieraus folgt, daß Gott nicht frei iſt, folglich es nutzlos iſt, ihn anzuflehen; denn wenn die Welt nach einem ewigen Geſetze ſich bewegt, und ſchlechterdings nicht abgeändert werden kann, ſo ſehe ich nicht ein, was wir für Hülfe von Gott erwarten können. (Wir ſehen, im Vorbeigehen bemerkt, an dieſem Beiſpiel, daß der Gottes- und Wunderglaube, den der moderne Rationalismus auseinandergeriſſen hat, identiſch iſt, wie wir ſpäter ſehen werden.) Ariſtoteles läßt nur Gott den Worten nach übrig, der That nach hebt er ihn auf. Der ariſtoteliſche Gott iſt müßig, wie der epikuräiſche, ſeine Energie, d. h. Thätigkeit iſt nur unſterbliches Leben und Beſchauung oder Speculation. Weg aber mit einem Gott, der nur ſich allein lebt, und deſſen Weſen nur im Denken beſteht! Denn wie kann von einem ſolchen Gott der Menſch Troſt und Schutz hoffen?" Die bisher angeführten Ausſprüche drücken übrigens nicht etwa die religiöſe oder theologiſche Geſinnung dieſer Einzelnen, ſie drücken die Geſinnung der Theologen und Chriſten, die Geſinnung der chriſtlichen Religion und Theologie ſelbſt aus; es könnten ihnen unzählige ähnliche Ausſprüche an die Seite geſetzt werden. Aber wozu dieſe unnöthige und langweilige Vielheit? Ich bemerke nur noch, daß auch ſchon die frommen gläubigen Heiden, ſelbſt unter den Philoſophen, eben ſo gegen die unnützen, philoſophiſchen Götter polemiſirten, ſo z. B. die Platoniker gegen den ſtoiſchen Gott, die Stoiker, welche im Vergleich zu den Epikuräern gläubige Heiden waren, gegen den Gott

der Epikuräer. So ſagt z. B. der Stoiker in Cicero's Schrift von der Natur der Götter: „ſelbſt die Barbaren, ſogar die ſo ſehr verlachten Aegypter verehren kein Thier außer wegen ſeiner Wohlthätigkeit; aber von eurem müßigen Gott kann man keine Wohlthaten, nicht einmal eine Handlung, eine That anführen. Er iſt aber deßwegen, heißt es dann weiter, nur dem Namen nach ein Gott". Wenn nun aber die bisher gegebenen Beweisſtellen univerſelle Bedeutung haben, wenn die in ihnen ausgeſprochene Geſinnung die durch alle Religionen und Theologieen hindurchgehende iſt, wer kann es läugnen, daß der menſchliche Egoismus das Grundprincip der Religion und Theologie iſt? denn wenn die Anbetungs- und Verehrungswürdigkeit, folglich die göttliche Würde eines Weſens einzig abhängt von der Beziehung deſſelben auf das Wohl des Menſchen, wenn nur ein dem Menſchen wohlthätiges, nützliches Weſen ein göttliches iſt, ſo liegt ja der Grund von der Gottheit eines Weſens einzig im Egoismus des Menſchen, welcher Alles nur auf ſich bezieht und nur nach dieſer Beziehung ſchätzt. Wenn ich übrigens den Egoismus zum Grund und Weſen der Religion mache, ſo mache ich ihr damit keinen Vorwurf, wenigſtens nicht im Princip, nicht uneingeſchränkt. Ich mache ihr nur einen Vorwurf, wo dieſer Egoismus ein ganz gemeiner iſt, wie z. B. in der Teleologie, wo die Religion die Beziehung des Gegenſtandes, namentlich der Natur auf den Menſchen zu ihrem Weſen macht, eben deßwegen der Natur gegenüber einen unbegränzt egoiſtiſchen, die Natur verachtenden Charakter annimmt, oder wo er ein die Gränzen des nothwendigen, naturbegründeten Egoismus überfliegender un- und übernatürlicher, phantaſtiſcher Egoismus iſt, wie in dem chriſtlichen Glauben an Wunder und Unſterblichkeit.

Gegen dieſe meine Auffaſſung und Erklärung der Religion machen nun die theologiſchen Heuchler und ſpeculativen Phantaſten, welche die Dinge und Menſchen nur vom Standpunkt ihrer ſelbſtgemachten Begriffe und Einbildungen aus betrachten, welche nie von der Kanzel oder dem Katheder, dieſen verkünſtelten Höhepunkten ihres geiſtlichen und

ſpeculativen Dünkels, herabſteigen, um ſich auf gleichen Grund und Boden mit den zu betrachtenden Dingen zu ſtellen, die Einwendung, daß ich, der ich, ganz im Gegenſatz gegen dieſe geiſtlichen und ſpeculativen Herren, gewohnt bin, erſt mit den Dingen mich zu identificiren, mich mit ihnen gemein und bekannt zu machen, ehe ich über ſie urtheile, particuläre, d. i. untergeordnete, zufällige Erſcheinungen der Religion zu ihrem Weſen mache. Das Weſen der Religion, entgegnen dieſe Heuchler, Phantaſten und Speculanten, die nie einen Blick in das wirkliche Weſen des Menſchen geworfen, ſei vielmehr das gerade Gegentheil von dem, was ich zum Weſen der Religion mache, ſei nicht die Selbſtbejahung, nicht der Egoismus, ſei vielmehr die Auflöſung in das Abſolute, Unendliche, Göttliche oder wie ſonſt die hohlen Phraſen lauten, ſei die Selbſtverneinung, Selbſtverläugnung, Selbſtaufopferung des Menſchen. Allerdings giebt es Erſcheinungen der Religion genug, welche ſcheinbar wenigſtens meine Auffaſſung der Religion widerlegen, die entgegengeſetzte rechtfertigen. Es ſind die Verneinungen der Befriedigung der natürlichſten und mächtigſten Triebe, die Ertödtungen des Fleiſches und ſeiner böſen Gelüſte, wie die Chriſten es nennen, die geiſtigen und leiblichen Caſtrationen, die Selbſtquälereien und Selbſtzerfleiſchungen, die Büßungen und Kaſteiungen, welche faſt in allen Religionen eine Rolle ſpielen. So haben wir ſchon geſehen, daß ſich die fanatiſchen Schlangenverehrer in Indien von Schlangen beißen, die fanatiſchen oder enthuſiaſtiſchen indiſchen und thibetaniſchen Thier-Verehrer von Wanzen, Läuſen und Flöhen ſich oder Andern aus religiöſer Selbſtverläugnung das Blut aus dem Leibe und den Verſtand aus dem Kopfe ſaugen laſſen. Ich füge dieſen Beiſpielen noch andere mit Vergnügen bei, um meinen Gegnern ſelbſt die Waffen gegen mich an die Hand zu geben. Die Aegypter opferten dem Wohl ihrer heiligen Thiere das Wohl der Menſchen auf. So ſorgte man bei Feuersbrünſten in Aegypten mehr für die Rettung der Katzen, als für Löſchung des Brandes. Eine Sorgfalt, welche mich unwillkürlich an jenen königlich

preußiſchen Polizeicommiſſär erinnert, welcher vor einigen Jahren an einem Sonntag während des Gottesdienſtes in ächt preußiſch chriſtlicher Menſchenverläugnung das Löſchen einer Feuersbrunſt verbot. Ja Diodor berichtet: „als einmal eine Hungersnoth die Aegypter drückte, ſo haben ſich, ſagt man, Viele gezwungen geſehen, einander ſelbſt aufzuzehren, aber durchaus Niemand ſei beſchuldigt worden, eines der heiligen Thiere gegeſſen zu haben.“ Wie fromm, wie göttlich! Der durch die Religion geheiligten Beſtialität zu Liebe freſſen die Menſchen einander auf! Maximus Tyrius erzählt in ſeiner achten Diſſertation, daß eine Aegyptierin, welche ein junges Krokodil mit ihrem jungen Sohne aufgezogen hatte, dieſen nicht beklagte, als jenes, herangewachſen, denſelben auffraß, ſondern vielmehr glücklich pries, daß er ein Opfer des Hausgottes geworden; und Herodot erzählt, daß eine Aegyptierin ſich ſogar mit einem Bocke begattet habe. (6) Kann man, frage ich die Philoſophen und Theologen, welche freilich nicht in der Praxis, ſondern nur in der Theorie die menſchliche Selbſtliebe als das Princip der Religion, Moral und Philoſophie verwerfen, die Selbſtverachtung und Selbſtüberwindung weiter treiben, als dieſe Aegyptierinnen? Ein Engländer reiſte einſt, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Geſetzbuch oder Menu's Verordnungen von Hüttner“ erzählt wird, in Indien, an einem Dickicht vorbei. Auf einmal ſprang ein Tiger heraus und ergriff einen kleinen lautaufſchreienden Knaben. Der Engländer war außer ſich vor Schrecken und Angſt, der Hindu ruhig. „Wie, ſagte Jener, könnt ihr ſo kalt bleiben?“ Der Hindu antwortete: „Der große Gott wollte es ſo haben.“ Giebt es eine größere Reſignation, als die, einen Knaben fühl- und thatlos, im frommen Vertrauen und Glauben, daß Alles, was geſchieht, von Gott geſchieht, und was von Gott geſchieht, wohlgethan iſt, von einem Tiger erwürgen zu laſſen? Die Karthager opferten bekanntlich ihrem Gotte, dem Moloch in Zeiten der Noth und Gefahr das Liebſte des Menſchen, die eigenen Kinder. Gegen die

Gültigkeit dieſes und anderer angeführten Beiſpiele kann man nicht einwenden, daß in der religiöſen Selbſtverläugnung der Menſch nicht andere Menſchen, ſondern nur ſich ſelbſt zu verneinen habe; denn es iſt gewiß ſehr vielen Müttern und Vätern leichter ſich ſelbſt zu opfern, als ihre Kinder. Daß die Karthager nicht unempfindlich waren für die Liebe ihrer Kinder, beweiſt, daß ſie, wie Diodor erzählt, eine Zeit lang verſucht hatten, anſtatt der eignen Kinder fremde zu opfern. Aber die Molochprieſter nahmen dieſen, obgleich höchſt beſchränkten und illuſoriſchen Verſuch, den Molochdienſt zu humaniſiren, eben ſo übel auf, als noch heute die ſpeculativen und religiöſen Anhänger der göttlichen Unmenſchlichkeit es übel nehmen, wenn man die Religion humaniſiren will. „Es giebt Verehrer der Gottheit, ſagen die Inder, wie in Menu's Verordnungen es heißt, durch Opfer, durch Kaſteiungen, durch eifrige Andacht, durch Forſchen in der Schrift, durch bezähmte Leidenſchaft und durch ſtrenge Lebensart. Einige opfern ihren Athem und treiben ihn von ſeinem natürlichen Wege gewaltſam hinab, andere hingegen preſſen den Wind, welcher unten iſt, mit ihrem Athem herauf, und einige, welche dieſe beiden Kräfte ſehr hoch halten, ſchließen die Thüre von beiden zu.“ Welche Selbſtüberwindung, das Unterſte des menſchlichen Körpers zu oberſt zu kehren und den natürlichen, aber freilich egoiſtiſchen Trieb des Menſchen nach Oeffnung und Freiheit von allem Druck zu unterdrücken! Kein Volk hat ſich überhaupt ſo ſehr durch Selbſtpeinigungen und Büßungen ausgezeichnet, keines ſolche Meiſterſtücke der religiöſen Gymnaſtik gemacht, als die Hindus. „Einige zerfleiſchen ſich, erzählt Sonnerat in ſeiner Reiſe nach Oſtindien und China von den indiſchen Büßern, durch unaufhörliche Ruthenſtreiche oder laſſen ſich mit einer Kette an den Stamm eines Baumes ſchmieden und bleiben bis an ihren Tod daran gebunden. Andere geloben lebenslang in einer beſchwerlichen Stellung zu bleiben, z. B. ihre Fäuſte ſtets geſchloſſen zu halten, ſo daß ihre Nägel, die ſie niemals abſchneiden,

mit der Länge der Zeit endlich die Hände durchwachſen. Noch andre halten ihre Arme ſtets kreuzweis über die Bruſt oder über den Kopf ausgeſtreckt, ſo daß ſie dieſelben zuletzt gar nicht mehr brauchen können. Viele graben ſich bei lebendigem Leibe in die Erde und ziehen nur durch eine kleine Oeffnung friſche Luft an ſich." Ja die Inder, welche den höchſten Grad der religiöſen Vollkommenheit erreicht haben, legen ſich bisweilen „in das Gleis, um von dem Wagen, auf dem das coloſſale Bild der zerſtörenden Gottheit (Siva) an Feſten gefahren wird, zerquetſcht zu werden." Kann man mehr verlangen? Und doch würden wir egoiſtiſchen Europäer uns noch eher zu dieſen Martern verſtehen, als zu jener religiöſen Selbſtverläugnung, womit der Inder ſelbſt den Urin der Kuh zur Purganz ſeiner Sünden trinkt und es für einen verdienſtvollen Selbſtmord hält, ſich mit Kuhmiſt zu bedecken und darunter zu verbrennen. Was aber uns als Chriſten am meiſten intereſſirt, das ſind die Selbſtpeinigungen, die Selbſtverläugnungen, welche die älteſten Chriſten ſich auferlegten. So brachte z. B. Simon Stylites nicht weniger als 30 Jahre auf einer Säule zu, und der heilige Antonius hielt ſich eine Zeit lang ſogar in einem Grabe auf und trieb die religiöſe Unterdrückung des menſchlichen Eigenwillens und jeder ſelbſtſüchtigen Fleiſchesregung ſo weit, daß er ſich nicht einmal das läſtige Ungeziefer vom Leibe ſchaffte, ſich niemals wuſch und reinigte. Auch von der frommen Silvania, deren intereſſante Bekanntſchaft ich übrigens nur Kolb's Culturgeſchichte verdanke, wird erzählt, daß „dieſe reine Seele in einem Alter von 60 Jahren nie weder ihre Hände, noch ihr Geſicht, noch ſonſt irgend einen Theil ihres Körpers jemals gewaſchen hatte, ausgenommen die Fingerſpitzen, wenn ſie die heilige Communion empfing!" Was gehört aber dazu für ein heroiſcher Supranaturalismus und Suprahumanismus, den natürlichen Trieb zur Reinlichkeit zu überwinden, dem wohlthätigen, freilich egoiſtiſchen Gefühl, das mit der Befreiung des Körpers von allem Unrath verbunden iſt, zu entſagen! Ich halte

dieſe Beiſpiele den religiöſen Abſolutiſten entgegen; ſie können dieſe nicht als Verirrungen und Unſinnigkeiten von ſich weiſen. Allerdings ſind die angeführten Beiſpiele Ausgeburten des religiöſen Unſinns und Wahnſinns, aber der Wahnſinn, die Narrheit, die Verrücktheit gehört eben ſo gut, wie in die Pſychologie oder Anthropologie, in die Religionsphiloſophie und Religionsgeſchichte, da in der Religion keine anderen Kräfte, Urſachen, Gründe wirken und ſich vergegenſtändlichen, als in der Anthropologie überhaupt. Gelten ja ausdrücklich dem religiöſen Menſchen Krankheiten, ſowohl leibliche als geiſtige, für wunderbare, göttliche Erſcheinungen. So betrachtet noch jetzt in Rußland „der Aberglaube", wie Lichtenſtädt in ſeinen „Urſachen der großen Sterblichkeit der Kinder mit einem Lebensjahre" bemerkt, viele krankhafte Zuſtände der Kinder, zumal inſofern man ſie als Krämpfe anſieht, als etwas Heiliges und Unberührbares." Ja Wahnſinnige, Verrückte, Blödſinnige gelten noch heute bei vielen Völkern für gottbeſeelte Menſchen, für Heilige. Ueberdem, ſo unſinnig die erwähnten Arten von Selbſtverläugnung des Menſchen ſind, ſie ſind nothwendige Conſequenzen von dem Princip, das noch heute unſere Theologen, Philoſophen und Gläubigen überhaupt im Kopf haben. Stelle ich einmal die Selbſtverläugnung oder Auflöſung in das phantaſtiſche Weſen der Religion und Theologie als Princip auf, ſo ſehe ich nicht ein, warum ich den natürlichen Trieb, mich von der Stelle zu bewegen, den Trieb, mir den Schmutz vom Leibe zu ſchaffen, den Trieb, nicht auf allen Vieren zu kriechen, wie viele Heilige thaten, ſondern aufrecht zu gehen, nicht eben ſo gut verneinen ſoll, als irgend einen anderen Trieb. Alle dieſe Triebe ſind im Sinne der Theologie egoiſtiſcher Natur; denn ihre Befriedigung iſt mit Luſt, mit Selbſtgefühl verbunden. Der Trieb aufrecht zu ſtehen entſpringt ſogar nur aus dem menſchlichen Stolz und Hochmuth und ſteht daher in directem Widerſpruch mit der Unterthänigkeit, die uns die Theologie zumuthet. Alle die, welche das Princip des Egoismus in dem entwickelten Sinne des Worts, was ich ſtets wiederholen muß, aus der Religion

verbannen, ſind im Grunde ihres Weſens, wenn ſie es auch mit philoſophiſchen Phraſen überkleiſtert haben, religiöſe Fanatiker, ſtehen noch heute, wenn auch nicht körperlich, doch geiſtig auf dem Standpunkt der chriſtlichen Säulenheiligen, bringen noch heute, aber theoretiſch, nicht ſinnlich, wie die alten und jetzt noch die ſinnlichen Naturvölker, ihrem Gott den Menſchen als Opfer dar, waſchen ſich noch heute aus religiöſem Vorurtheil und Aberglauben den Schmutz nicht aus den Augen und dem Kopfe, wenn ſie ſich ihn gleich im Widerſpruche mit der heiligen Silvania, ihrem Ideale, aus Inconſequenz und gemeinem Egoismus (denn der Schmutz im Auge, wenigſtens im geiſtigen, iſt nicht ſo läſtig, weil nicht ſo handgreiflich, als der am übrigen Körper) vom Leibe halten. Denn hätten ſie im kalten Waſſer der Natur und Wirklichkeit ihre Augen rein gewaſchen, ſo würden ſie erkennen, daß die Selbſtverläugnung, ſo groß auch die Rolle iſt, die ſie in der Religion ſpielt, nicht das Weſen der Religion iſt, daß ſie nur den Menſchen und eben deßwegen die Religion mit verblendeten Augen anſehen, daß ſie auf dem erhabenen Standpunkt ihres Katheders oder ihrer Kanzel den egoiſtiſchen Zweck, der dieſer Selbſtverläugnung zu Grunde liegt, überſehen — überſehen, daß die Menſchen in der Praxis überhaupt geſcheuter ſind, als die Theologen auf der Kanzel und die Profeſſoren auf dem Katheder, folglich auch in der Religion nicht einer Philoſophie über die Religion, ſondern ihrem Vernunftinſtinkt folgen, der ſie vor dem Unſinn der religiöſen Selbſtverneinung bewahrt, und ſelbſt da, wo ſie dieſem Unſinn verfallen, noch einen menſchlichen Sinn und Zweck derſelben unterſchiebt. Warum verläugnet ſich denn der Menſch in der Religion? um ſich die Gunſt ſeiner Götter, die ihm Alles gewähren, was er nur wünſcht, zu erwerben. Durch die Strenge der Büßungen „kann man den Göttern trotzen, daß ſie jede Bitte gewähren und ſelbſt die Gedanken augenblicklich erfüllen.“ (Bohlen, Altes Indien I. B.) Der Menſch verneint ſich alſo nicht, um ſich zu verneinen, — ſolche Verneinung iſt, wo ſie

ſtattfindet, purer religiöſer Wahnſinn und Unſinn — er verneint ſich, wo wenigſtens der Menſch bei menſchlichen Sinnen iſt, um durch dieſe Verneinung ſich zu bejahen. Die Verneinung iſt nur eine Form, ein Mittel der Selbſtbejahung, der Selbſtliebe. Der Punkt, wo dieſes in der Religion am deutlichſten zum Vorſchein kommt, iſt das Opfer.

Neunte Vorlesung.

Der Gegenstand, in dem es augenfällig ist, daß die Selbstverneinung in der Religion nur ein Mittel, nur eine indirecte Form und Weise der Selbstbejahung, ist das Opfer. Das Opfer ist eine Entäußerung eines für den Menschen werthvollen Gutes. Da aber das höchste und werthvollste Gut in den Augen des Menschen das Leben ist, da man dem Höchsten auch nur das Höchste opfern, nur damit ihn ehren kann, so ist das Opfer, wo der ihm zu Grunde liegende Begriff vollständig realisirt wird, die Verneinung, die Vernichtung eines lebendigen Wesens und zwar da das höchste lebendige Wesen der Mensch ist, die Verneinung des Menschen. Wir haben hieran, abgesehen von dem gleich zu erörternden Zweck des Menschenopfers, abermals den Beweis, daß dem Menschen nichts über das Leben geht, daß das Leben auf gleicher Stufe des Rangs mit den Göttern steht; denn dem Opfer liegt, im Allgemeinen wenigstens, das simile simili gaudet, d. h. Gleich und Gleich gesellt sich gern, zu Grunde; man bringt den Göttern nur dar, was ihres Sinnes, ihres Gleichen; der Mensch opfert daher das Leben nur den Göttern, weil in den Augen der Götter, wie der Menschen das Leben das höchste, köstlichste, ja göttlichste Gut, ein Opfer also ist, welchem die Götter nicht widerstehen können, welches den Willen der Götter dem des Menschen unterwirft.

Die Verneinung oder Vernichtung des Opfers ist nun aber keine

Verneinung in's Blaue hinein; ſie hat vielmehr einen ſehr beſtimmten, egoiſtiſchen Zweck und Grund. Der Menſch opfert nur den Menſchen — das höchſte Weſen, um für in ſeinem Sinne höchſtes Glück zu danken oder höchſtes Unglück — ſei es nun ein wirkliches oder vorausſichtliches — von ſich abzuwenden, denn das Verſöhnungsopfer hat keinen ſelbſtſtändigen Zweck und Sinn; man verſöhnt ſich ja nur deswegen mit den Göttern, weil ſie eben die Weſen, von welchen alles Glück und Unglück abhängt, ſo daß den Zorn der Götter abwenden nichts Andres heißt, als das Unglück von ſich abwenden, die Gunſt oder Gnade der Götter erwerben nichts Andres heißt, als alles Gute und Wünſchenswerthe erwerben. Nun einige Beiſpiele, um ſowohl die Thatſache, als den angegebenen Sinn des Menſchenopfers zu beſtätigen. Ich beginne mit den Deutſchen und den uns am nächſten verwandten Stämmen, ob es gleich gerade die Germanen ſind, welchen die deutſchen Gelehrten die lindeſte Art der Menſchenopfer andichten. Sie ſagen nämlich, die Menſchenopfer ſeien bei ihnen nur Hinrichtungen von Verbrechern geweſen, alſo Beſtrafungs- und zugleich Verſöhnungsopfer für die durch die Verbrechen beleidigten Götter. Die übrigen Menſchenopfer ſeien nur durch Mißverſtand und Ausartung entſtanden. Allein auch angenommen, denn ein Beweis dafür iſt nicht da, daß urſprünglich nur Verbrecher geopfert wurden — von einem ſolchen rohen Gotte, von einem Gotte, der ſich einmal an den Martern eines Verbrechers ergötzt, von einem „Galgenfürſten", wie Odhin heißt, laſſen ſich auch noch ganz andere Rohheiten und Menſchenopfer erwarten. Der Grund, warum die Deutſchen, die doch ſelbſt bis auf den heutigen Tag noch eine tüchtige Portion barbariſcher Rohheit unter dem Heiligenſchein des chriſtlichen Glaubens in ſich bergen, eine Ausnahme von den übrigen Völkern gemacht haben ſollen, liegt daher nur in dem patriotiſchen Egoismus der deutſchen Gelehrten. Doch zur Sache. Nach einer norwegiſchen Sage war unter dem Könige Domald „Theuerung und Hungersnoth in Schweden. Da opferten die Landesbewohner viele Ochſen, aber es half

nichts. Die Schweden beſchloſſen den König dem Odhin für Wiederkehr der Fruchtbarkeit und guten Zeit zu opfern. Sie ſchlachteten und opferten ihn und ſtrichen ſein Blut an alle Wände und Stühle in des Abgotts Hauſe und da ward ſeitdem beſſere Zeit im Lande." „Die meiſten Menſchen koſteten die Opfer in Folge der Gelübde um Sieg beim Beginn eines Kriegs. Den Gothen und Scandinaviern überhaupt war das ſchönſte Opfer der Menſch, welchen ſie im Krieg zuerſt fingen. Die Sachſen, Franken, Heruler glaubten auch, daß Menſchenopfer ihre Götter beſänftigten. Die Sachſen brachten ihre Schlachtopfer den Göttern durch martervolle peinliche Strafen dar, ſowie auch die Thuliter (Scandinavier) die erſten Kriegsgefangenen durch ausgeſuchte Todesart dem Kriegsgott opferten". (F. Wachter in der Encyklopädie von Erſch und Gruber, Artikel Opfer.) Die Gallier opferten, wie Cäſar erzählt, wenn ſie an ſchweren Krankheiten litten oder ſich in Kriegsgefahren befanden, Menſchen, in dem Glauben, daß die Götter nur dadurch verſöhnt würden, wenn für das Leben eines Menſchen das Leben eines andern dargebracht würde. Auch unſre öſtlichen Nachbarn, z. B. „die Eſthen brachten den ſchrecklichen Göttern Menſchenopfer dar. Die Menſchenopfer wurden von Kaufleuten eingehandelt und wohl unterſucht, ob ſie keinen Leibesfehler hatten, was ſie zum Opfern untauglich machte". (K. Eckermann: Lehrbuch der Religionsgeſchichte. IV. Bd. Religion des Tſchudiſchen Stammes.) Und die Slaven, wenigſtens die an der Oſtſee, opferten ihrer Hauptgottheit dem Swantowit „alljährlich und ſonſt bei außerordentlichen Gelegenheiten einen Chriſten, weil der Prieſter, der das Opfer vollzog, ſagte, daß er und die übrigen ſlaviſchen Götter durch Chriſtenblut vorzüglich erfreut würden". (Wachter am angef. Ort.) Selbſt auch die Römer und Griechen beſudelten ſich mit dem Blut religiöſer Menſchenopfer. So opferte z. B. vor der Schlacht bei Salamis, wie Plutarch erzählt, Themiſtokles, jedoch nur mit Widerſtreben, nur gezwungen durch den Wahrſager Euphranditos, der nur auf dieſes Opfer Sieg und Glück den Griechen

verhieß, drei vornehme perſiſche Jünglinge dem Bacchos Dineſtes. Und in Rom wurden ſelbſt noch zur Zeit Plinius des ältern mehrere Gefangene auf dem Ochſenmarkt lebendig begraben. Die Morgenländer opferten den Göttern ſelbſt ihre eignen Töchter und Söhne — alſo die Weſen, für deren Leben man ſonſt, wie Juſtinus bei Gelegenheit der karthagiſchen Menſchenopfer bemerkt, am meiſten zu den Göttern fleht. Selbſt die Iſraeliten „vergoſſen unſchuldiges Blut, wie es in der Bibel heißt, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die ſie opferten den Götzen Kanaans". Aber nicht nur den Götzen, auch dem Herrn ſelbſt opferte Jephthah ſeine Tochter, zwar nur in Folge eines unbeſonnenen, verhängnißvollen Gelübdes, daß er, wenn er ſiegen würde, alles Das zum Brandopfer opfern wolle, was aus der Hausthür zuerſt ihm entgegenkomme; und unglücklicher Weiſe war es ſein eigenes Kind, ſeine Tochter, die ihm zuerſt begegnete; aber wie hätte er, wie ſchon viele Gelehrte hinlänglich bemerkten, auf den Gedanken kommen können, ſeine Tochter zu opfern, wenn das Menſchenopfer verpönt geweſen wäre? Unter allen religiöſen Menſchenſchindern und Menſchenſchlächtern zeichneten ſich jedoch die alten Mexikaner durch die Grauſamkeit und Unzahl ihrer Menſchenopfer aus, deren oft an einem Tage fünf, ja zwanzig Tauſend gefallen ſein ſollen.

Wie faſt aller religiöſe Unſinn und Greuel des Alterthums ſich bis auf die neueſte Zeit erhalten hat, ſo auch das blutige Menſchenopfer. So fand man, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Geſetzbuch" erzählt wird, im Jahre 1791 in einem Tempel des Djos oder Siwas eines Morgens einen enthaupteten Harri, d. i. Einen von der niedrigſten Kaſte, den man zur Abwendung eines großen Unglücks hingerichtet hatte. Und gewiſſe wilde Mahrattenſtämme nähren und mäſten ſogar die ſchönſten Knaben und Mädchen wie Schlachtthiere, um ſie bei beſondern Feſten zu opfern. Selbſt die ſo ſentimentalen, ſelbſt für das Leben der Inſekten zärtlichſt beſorgten Inder ſtürzen in Zeiten großen Unglücks, wie Krieg und Hungersnoth, die vornehmſten Brahminen von

den Pagoden herunter, um dadurch den Zorn der Götter zu verſöhnen. „In Tonkin (in Hinterindien) tödtet man jährlich, wie Meiners in ſeiner Allgem. Geſchichte der Religionen aus Reiſebeſchreibungen anführt, Kinder durch Gift, damit die Götter die Felder ſegnen und eine reiche Ernte ſchenken mögen oder man haut Eins der Kinder in der Mitte durch, um die Götter zu beſänftigen oder zu bewegen, daß ſie den übrigen nicht ſchaden wollen. In Laos baut man ſogar den Göttern keinen Tempel, ohne die zuerſt Vorübergehenden in die Fundamente zu legen und dadurch den Grund und Boden gleichſam zu heiligen". „Unter manchen Negervölkern opfert man noch jetzt viele Hunderte und Tauſende von Gefangenen in dem Wahn, daß man durch ſolche Opfer am ſicherſten ſich die Gnade der Götter und dadurch den Sieg über die Feinde verſchaffen könne. In andern Gegenden Afrikas ſchlachtet man bald Kinder, bald erwachſene Menſchen, um dadurch die Wiederherſtellung kranker Könige oder die Verlängerung ihres Lebens zu erhalten". (Meiners.) Die Khands in Gondvana, ein neuentdeckter Stamm der Ureinwohner Indiens, opfern, wie im Ausland Jahrgang 1849 berichtet wird, ihrem oberſten Gott, dem Erdgott Bera Pennu, von welchem ihrem Glauben nach das Gedeihen der Menſchen, Thiere und Felder abhängt, regelmäßig jährlich Menſchen, außerdem noch in Unglücksfällen, wie wenn z. B. ein Kind von einem Tiger zerriſſen wird, um die zornigen Götter zu verſöhnen. Auch die Südſeeinſulaner waren bis auf die neueſte Zeit Menſchenopferer und ſind es zum Theil noch.

Die chriſtliche Religion wird gewöhnlich deswegen gerühmt, daß ſie die Menſchenopfer abgeſchafft. Sie hat aber an die Stelle der blutigen Menſchenopfer nur Opfer anderer Art — an die Stelle des körperlichen Menſchenopfers das pſychologiſche, geiſtige Menſchenopfer geſetzt, das Menſchenopfer, welches zwar nicht dem ſinnlichen Scheine, aber der That und Wahrheit nach ein Menſchenopfer iſt. (7) Leute, die ſich daher nur an den Schein halten, glauben, daß die chriſtliche Religion etwas weſentlich Verſchiedenes von der heidniſchen Religion in die

Welt gesetzt hat, aber es ist nur Schein. Ein Beispiel: Die christliche Kirche hat die Selbstentmannung verworfen, obwohl selbst dieser in der Bibel, sei es nun wirklich oder scheinbar, das Wort geredet wird; wenigstens hat der große Kirchenvater Origenes, der gewiß eben so gelehrt war, wie die jetzigen Herren Theologen, sie so verstanden, daß er sich für verpflichtet erachtete, sich selbst zu entmannen; die christliche Kirche und Religion, sage ich, hat die körperliche Selbstentmannung der heidnischen Religion auf's strengste verboten, aber auch die geistige? Mit Nichten. Sie hat der moralischen, geistigen, psychologischen Selbstentmannung zu jeder Zeit das Wort geredet. Selbst Luther setzt noch den ehelosen Stand über den ehelichen. Was ist aber für ein Unterschied zwischen der körperlichen und geistigen Vernichtung eines Organes? Keiner; dort nehme ich einem Organe seine körperliche, anatomische, hier seine physiologische Existenz und Bedeutung. Ob ich aber ein Organ nicht habe, oder es nicht zu der von der Natur bestimmten Verrichtung gebrauche, ob ich es leiblich oder geistig tödte, ist ganz Eins. Dieser Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Selbstentmannung ist aber der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschenopfer überhaupt. Die christliche Religion hat allerdings keine körperlichen, anatomischen, aber sie hat genug psychologische Menschenopfer auf ihrem Gewissen. — Wo einmal ein abstractes, vom wirklichen Wesen unterschiedenes Wesen dem Menschen als Ideal vorschwebt, wie sollte da der Mensch nicht Alles von sich verbannen, von sich abzustreifen suchen, was diesem seinem Ziel, seinem Ideale widerstrebt! Einem Gott, der kein sinnliches Wesen ist, opfert auch nothwendig der Mensch seine Sinnlichkeit; denn ein Gott ist, wie wir später noch besonders entwickeln werden, nichts Andres, als das Ziel, das Ideal des Menschen. Ein Gott, der nicht mehr ein moralisches, praktisches Vorbild des Menschen, der nicht ist, was der Mensch selbst sein soll und will, ist nur ein Namensgott. Kurz die christliche Religion wie sie sich überhaupt — versteht sich als Religion, d. h. auf theologischem Glauben beruhende

Religion — nicht dem Princip nach von den anderen Religionen unterſcheidet, ſo auch nicht in dieſem Punkt. Wie das Chriſtenthum an die Stelle des ſichtbaren, ſinnlichen, körperlichen Gottes den unſichtbaren, ſo hat ſie auch an die Stelle des ſichtbaren, handgreiflichen Menſchenopfers das unſichtbare, unſinnliche, aber nichts deſto weniger wirkliche Menſchenopfer geſetzt.

Aus den angeführten Beiſpielen ſehen wir, daß ſelbſt die an ſich unſinnigſte und ſchrecklichſte Verneinung des Menſchen, der religiöſe Mord, einen menſchlichen oder egoiſtiſchen Zweck hat. Selbſt auch da, wo der Menſch die religiöſe Menſchentödtung nicht an Andern, ſondern an ſich ſelbſt vollzieht, wo er alle irdiſchen Güter aufgiebt, alle ſinnlichen und menſchlichen Freuden verwirft, iſt dieſe Verwerfung nur das Mittel, die himmliſche oder göttliche Seligkeit zu erwerben und zu genießen. So bei den Chriſten. Der Chriſt opfert, verneint ſich nur, um die Seligkeit zu erwerben. Er opfert ſich Gott, heißt: er opfert alle irdiſchen, vergänglichen Freuden, weil ſie dem ſupranaturaliſtiſchen Sinn des Chriſten nicht genug thun, dem himmliſchen Freudenreich auf. So auch die Inder. So heißt es z. B. in Menu's Geſetzbuch: „Wenn der Brahmine alle ſinnlichen Vergnügungen zu ſcheuen anfängt, dann gelangt er zu einer Glückſeligkeit in dieſer Welt, welche auch nach dem Tode fortdauern wird". „Wenn ein Brahmine ſeinen Körper ..... unvermerkt zerrüttet hat und gleichgültig gegen Kummer und Furcht geworden iſt, ſo wird er in dem göttlichen Weſen höchſt erhaben werden". Eins mit Gott, ſelbſt Gott zu werden, iſt alſo das Streben des Brahminen bei ſeinen Entſagungen und Selbſtverneinungen; aber dieſe phantaſtiſche Selbſtentäußerung iſt zugleich mit dem höchſten Selbſtgefühl, der höchſten Selbſtbefriedigung verbunden. Die Brahminen ſind die hochmüthigſten Menſchen unter der Sonne, ſie ſind ſich die irdiſchen Götter, vor denen alle anderen Menſchen Nichts ſind. Die religiöſe Demuth, die Demuth vor Gott entſchädigt ſich überhaupt immer durch den geiſtlichen Hochmuth gegen die Menſchen. Selbſt ſchon

die Abſonderung von den Sinnen, das nichts Sehen, nichts Fühlen, nichts Riechen, was der Inder erſtrebt, iſt mit phantaſtiſcher Wohlluſt verbunden. In Bernier's Memoiren heißt es von den Brahminen: „Sie verſinken ſo tief in Entzückungen, daß ſie viele Stunden lang fühllos ſind, während dieſer Zeit ſehen ſie, wie ſie vorgeben, Gott ſelbſt wie ein glänzendes, unbeſchreibliches Licht mit der Empfindung der unausſprechlichſten Wonne und einer gänzlichen Verachtung und Abſonderung von der Welt. Dies hörte ich von einem derſelben, welcher behauptete, daß er ſich in dieſes Entzücken verſetzen könne, wenn er wolle". Bekannt iſt es überhaupt, wie nahe religiöſe Grauſamkeit und Wohlluſt mit einander verwandt ſind. Wenn nun aber ſchon aus den höchſten Formen des Opfers der menſchliche Egoismus als der Zweck deſſelben hervorleuchtet, ſo tritt dieſer noch mehr bei den niederen Formen des Opfers vor die Augen. „Die Fiſcher- und Jägervölker in Amerika, Sibirien und Afrika opfern etwas von der erlangten Beute den Göttern oder den Geiſtern der getödteten Thiere; aber ſie opfern gewöhnlich nur in der Noth, ſo auf gefahrvollen Wegen und Strömen ganze Thiere. Die Kamtſchadalen bringen den Göttern gewöhnlich von gefangenen Fiſchen nur die Köpfe und Schwänze, welche ſie ſelbſt nicht genießen.*) Die alten Slaven warfen nur die ſchlechteſten Theile der Opferthiere ins Feuer. Das Beſte verzehrten ſie entweder ſelbſt oder gaben es den Prieſtern. Alle tartariſche und mongoliſche Horden in Sibirien, in den Statthalterſchaften Orenburg, Kaſan und Aſtrachan geben den Göttern von den Thieren, die ſie opfern, dieſe mögen nun in Pferden und Kühen oder Schafen und Rennthieren beſtehen, entweder nichts als die Knochen und Hörner oder höchſtens neben den Knochen und Hörnern noch die Köpfe oder die Naſe und Ohren, die

*) Nach Stephan Kraſcheninnikow's Beſchreibung von Kamtſchatka ſind jedoch das vornehmſte Opfer bei den Kamtſchadalen Lumpen, die auf einen Pfahl geſteckt werden.

Füße und Gedärme. Die Neger in Afrika laſſen den Göttern — auch nichts weiter zukommen, als die Häute und Hörner". (Meiners a. a. O.) Die claſſiſchen Völker, die Römer und Griechen hatten zwar Holokauſta, d. h. Opfer, bei welchen nach Abzug der Haut das ganze Opferthier den Göttern zu Ehren verbrannt wurde; aber gewöhnlich gab man den Göttern nur einen Theil, die beſten Biſſen verzehrte man ſelbſt. Bekannt iſt die, jedoch verſchieden erklärte, Stelle bei Heſiod, wo es heißt, daß der liſtige Prometheus die Menſchen gelehrt habe, das Fleiſch der Opferthiere für ſich zu behalten, den Göttern aber nur die Knochen zu opfern. Im Widerſpruch mit dieſer Kargheit der Opfer ſtehen ſcheinbar die verſchwenderiſchen Opfer, welche zu gewiſſen Zeiten die Griechen und Römer ihren Göttern brachten. So opferte Alexander nach dem Siege über die Lakedämonier eine Hekatombe und ſeine Mutter Olympias gewöhnlich 1000 Ochſen. Eben ſo opferten die Römer, um zu ſiegen oder nach erhaltenem Siege, Hunderte von Ochſen oder Alles, was im Frühling von Kälbern und Lämmern, Ziegen und Schweinen geboren wurde. Nach dem Tode des Tiberius freuten ſich die Römer über ihren neuen Beherrſcher ſo ſehr, daß ſie ſogar, wie Suetonius erzählt, in den erſten drei Monaten der Regierung des Caligula über 160,000 Stück Vieh opferten. Meiners macht in ſeiner angeführten Schrift zu dieſen ſplendiden Opfern die Bemerkung: „es mache den Griechen und Römern keine Ehre, daß ſie alle übrigen bekannten Völker in zahlreichen Opfern übertrafen, und noch weniger, daß die größte Verſchwendung in Opfern vorzüglich in die Zeit fiel, wo die Griechen und Römer am meiſten Kunſt und Wiſſenſchaft beſaßen". Höchſt charakteriſtiſch für die Richtung, welche die Philoſophie in neuerer Zeit genommen, bemerkt ein Philoſoph aus der Hegel'ſchen Schule in ſeiner „Naturreligion" zu dieſer Aeußerung Meiners: „aber es macht auch Meiners wenig Ehre, nicht eingeſehen zu haben, daß eine Hekatombe, eine ſolche Entäußerung des eigenen Beſitzes, eine ſolche Gleichgültigkeit gegen den Nutzen eine der Gottheit, wie des Menſchen höchſt würdige Feſtlichkeit

iſt". Ja! eine höchſt würdige Feſtlichkeit im Sinne der modernen ſpiritualiſtiſchen Auffaſſung der Religion, welche den Sinn der Religion nur in ihrem Unſinn findet, und es daher für des Menſchen würdiger erklärt, Hunderte und Tauſende von Ochſen den nichts bedürfenden Göttern zu opfern, als zum Beſten der bedürftigen Menſchen zu verwenden. Aber ſelbſt dieſe Opfer, die der religiöſe Ariſtokratismus und Sybaritismus zu ſeinen Gunſten anführt, beſtätigen die von mir entwickelte Anſicht. Was ich über das Gefühl der Noth und das Gefühl der Freude über die Erlöſung aus der Noth angeführt, das erklärt auch vollſtändig die verſchiedenen Erſcheinungen der Opfer. Große Furcht, große Freude bringt auch große Opfer; beide Affecte ſind maaßlos, transcendent, überſchwänglich; beide Affecte daher auch die pſychologiſchen Urſachen der überſchwänglichen Weſen, der Götter. Maaßloſe Opfer finden nur ſtatt in Zuſtänden maaßloſer Furcht und Freude. Nicht den Göttern im Olymp, nicht außer- und übermenſchlichen Weſen; nein! nur den Affecten der Furcht und Freude opferten die Griechen und Römer Hekatomben. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge, wo der Menſch auch nicht über den gewöhnlichen gemeinen Egoismus ſich erhebt, da bringt er auch nur egoiſtiſche Opfer im Sinne des gewöhnlichſten Egoismus; aber in außerordentlichen Momenten und eben deswegen außergewöhnlichen, nicht alltäglichen Affecten bringt er auch außerordentliche Opfer. (8) In der Furcht verſpricht der Menſch Alles, was er beſitzt; im Taumel der Freude, wenigſtens im erſten Taumel, ſo lange er noch nicht in das gewöhnliche Gleis des alltäglichen Egoismus eingetreten, erfüllt er dieſes Verſprechen. Kurz die Furcht und Freude ſind communiſtiſche Affecte, aber Communiſten aus Egoismus. Die geizigen und ſchmutzigen Opfer unterſcheiden ſich daher nicht dem Princip nach von den liberalen und ſplendiden Opfern. Uebrigens iſt hiermit allerdings nicht der Unterſchied zwiſchen den Hekatomben, welche die Griechen, und den Fiſchſchwänzen, Hörnern, Klauen und Knochen, welche die uncultivirten Völker den Göttern opfern,

erſchöpft. So unterſchieden die Menſchen, ſo unterſchieden ſind auch ihre Religionen und ſo unterſchieden ihre Religionen, ſo unterſchieden ihre Opfer. Der Menſch befriedigt in der Religion keine anderen Weſen; er befriedigt in ihr ſein eigenes Weſen. Der ungebildete Menſch hat keine anderen als Unterleibs-Bedürfniſſe und Intereſſen; ſein wahrer Gott iſt ſein Magen. Für die falſchen, ſcheinbaren Götter, für die Götter, die nur in ſeiner Einbildung exiſtiren, hat er daher nichts, als was ſein Magen übrig läßt — Fiſchſchwänze und Fiſchköpfe, Hörner, Häute und Knochen. Der gebildete Menſch hat dagegen äſthetiſche Wünſche und Bedürfniſſe; er will nicht Alles ohne Unterſchied, was nur immer ſeinen Magen füllt und ſeinen Hunger ſtillt, eſſen; er will Auserleſenes eſſen; er will überdies Angenehmes riechen, ſehen, hören; kurz er hat Kunſtſinn. Ein Volk, welches daher zu ſeinen Göttern die Kunſtſinne hat, hat natürlich auch kunſtſinnige Opfer, Opfer, die Augen und Ohren wohlgefallen. Oder ein luxuriöſes Volk hat auch luxuriöſe Opfer. So weit die Sinne eines Volkes reichen, ſo weit reichen auch ſeine Götter. Wo ſich der Sinn, der Blick des Menſchen nicht bis zu den Sternen erhebt, da hat er auch keine himmliſchen Körper zu ſeinen Göttern, und wo der Menſch, wie die Oſtjaken und Samojeden, ſelbſt Aeſer ohne Ekel ißt, todte Wallfiſche mit Appetit genießt, da ſind auch ſeine Götter abgeſchmackte, unäſthetiſche, ekelhafte Götzen. Wenn man daher die Hekatomben der Griechen und Römer in dieſem, die Religion in den Menſchen auflöſenden Sinne, wenn man ſie als Opfer betrachtet, welche ſie ihren eigenen Sinnen darbrachten, ſo kann man es allerdings ihnen als Ehre anrechnen, daß ſie nicht blos dem gemeinen Eigennutz und Nützlichkeitsintereſſe huldigten.

Wir haben bisher nur das eigentliche religiöſe Opfer betrachtet; die Geſchichte der Religion ſtellt uns aber auch noch andere Opfer vor, die wir im Unterſchiede von den eigentlichen religiöſen moraliſche

nennen können. Es ſind dies die freiwilligen Selbſtaufopferungen zum Beſten anderer Menſchen, zum Beſten des Staats, des Vaterlandes. Der Menſch bringt ſich hier den Göttern zwar auch als Opfer dar, um ihren Zorn zu beſchwichtigen, aber das dieſe Opfer Bezeichnende iſt doch der moraliſche oder patriotiſche Heldenmuth. So opferten z. B. bei den Römern die beiden Decier ſich für ihr Vaterland auf, bei den Karthagern die beiden Philänen, die bei einer Gränzſtreitigkeit zwiſchen Karthago und Cyrene ſich lebendig begraben ließen, — ſo wird wenigſtens erzählt — und dadurch dem karthagiſchen Gebiete großen Zuwachs verſchafften, desgleichen der Suffete Hamilkar, der ſich zur Sühnung der Götter in die Flammen ſtürzte, dafür aber wie die beiden Philänen von den Karthagern göttlich verehrt wurde, bei den Griechen Sperthias, Kodrus, der fabelhafte Menökeus. Aber dieſe Opfer rechtfertigen am wenigſten die Vorſtellung jener ſupranaturaliſtiſchen, phantaſtiſchen Verneinung des Menſchen, welche die religiöſen und ſpeculativen Abſolutiſten zum Weſen der Religion machen; denn gerade dieſe Selbſtverläugnungen haben ja augenfällig zu ihrem Inhalt und Zweck die Bejahung menſchlicher Zwecke und Wünſche, nur daß hier die Verneinung und die Bejahung, das Opfer und der Egoismus an verſchiedene Perſonen fallen. Aber die Perſonen, für die ich mich opfere, ſind ja meine Mitbürger, meine Landsleute. Ich habe daſſelbe Intereſſe wie ſie; es iſt mein eigner Wunſch, daß mein Vaterland gerettet werde. Ich opfere daher keinem fremden, von mir unterſchiedenen theologiſchen Weſen, ich opfere meinem eigenen Weſen, meinen eigenen Wünſchen, meinem eigenen Willen, mein Vaterland errettet zu wiſſen, mein Leben auf. So wie die wahren Götter, denen die Griechen und Römer ihre prachtvollen Opfer darbrachten, nicht die Götter außer dem Menſchen waren, ſondern ihre kunſtgebildeten Sinne, ihr äſthetiſcher Geſchmack, ihr Luxus, ihre Liebe zu Schauſpielen, ſo iſt auch die wahre Gottheit, der ein Kodrus, ein Decius, ein Hamilkar, die Philänen ſich opferten, einzig

die Vaterlandsliebe geweſen; aber die Vaterlandsliebe ſchließt nicht die Selbſtliebe aus; mein eigenes Wohl und Wehe iſt mit dem Wohl und Wehe deſſelben innigſt verbunden. Daher durfte, wie Herodot erzählt, bei den Perſern der Opfernde nicht blos für ſich Gutes erbitten, ſondern „für alle Perſer, denn unter allen Perſern iſt ja auch er". Wenn ich alſo auch nur für mein Vaterland bitte, ſo bitte ich doch zugleich auch für mich; denn in normalen Zuſtänden iſt ja mein und der Andern Wohl innigſt verbunden. Nur in außerordentlichen Unglücksfällen muß ſich der Einzelne dem Allgemeinen, d. h. der Majorität opfern. Aber es iſt eine Thorheit, den außerordentlichen, abnormen Fall zur Norm zu machen, die Selbſtverläugnung zum unbedingten, univerſellen Princip und Geſetz zu machen; als wäre das Allgemeine und Einzelne etwas weſentlich Verſchiedenes, als beſtünde das Allgemeine nicht eben ſelbſt aus den Einzelnen, als ginge daher nicht der Staat, die Gemeinſchaft der Menſchen zu Grunde, wenn jeder Menſch die Forderung der ſpeculativen, religiöſen und politiſchen Abſolutiſten, die Forderung der Selbſtverneinung, Selbſtentleibung an ſich erfüllte. Nur der Egoismus iſt es, der die Staaten zuſammenhält; nur da löſen die Staaten ſich auf, wo der Egoismus eines Standes, einer Klaſſe oder Einzelner den Egoismus anderer Menſchen, anderer Stände nicht als gleichberechtigt anerkennt. Selbſt wo ich aber meine Liebe über die Schranken meines Vaterlandes auf die Menſchen überhaupt ausdehne, ſelbſt von der allgemeinen Menſchenliebe iſt nicht die Selbſtliebe ausgeſchloſſen; denn ich liebe ja in den Menſchen mein Weſen, mein Geſchlecht; ſie ſind ja Fleiſch von meinem Fleiſch und Blut von meinem Blute. Iſt nun aber die Selbſtliebe ein von jeder Liebe unzertrennliches, überhaupt ein nothwendiges, unaufhebbares, univerſelles Geſetz und Princip, ſo muß dieſes auch die Religion beſtätigen. Und ſie beſtätigt es auch wirklich auf jedem Blatte ihrer Geſchichte. Ueberall, wo der Menſch

den menſchlichen Egoismus in dem entwickelten Sinn bekämpft, ſei es nun in der Religion oder Philoſophie oder Politik, verfällt er in puren Unſinn und Wahnſinn; denn der Sinn, der allen menſchlichen Trieben, Beſtrebungen, Handlungen zu Grunde liegt, iſt die Befriedigung des menſchlichen Weſens, die Befriedigung des menſchlichen Egoismus.

Zehnte Vorlesung.

Der Gegenstand der bisherigen Vorlesungen und der ihnen zu Grunde gelegten Paragraphen war, daß der im Menschen liegende Grund und Ursprung der Religion das Abhängigkeitsgefühl, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles aber, so lange dieses noch nicht durch hyperphysische Speculation und Reflexion verfälscht ist, die Natur ist; denn in der Natur leben, weben und sind wir; sie ist das den Menschen Umfassende; sie ist es, durch deren Hinwegnahme auch seine eigene Existenz aufgehoben wird; sie ist es, durch die er besteht, von der er in allem seinem Thun und Treiben, bei allen seinen Tritten und Schritten abhängt. Den Menschen von der Natur losreißen, ist eben so viel, als wenn man das Auge vom Lichte, die Lunge von der Luft, den Magen von den Nahrungsmitteln absondern und zu einem für sich selbst bestehenden Wesen machen wollte. Das aber, wovon der Mensch abhängt, was die Macht über Tod und Leben, die Quelle der Furcht und Freude ist, das ist und heißt der Gott des Menschen. Das Abhängigkeitsgefühl führte uns aber auf Grund der Thatsache, daß der Mensch die Natur, überhaupt einen Gott nur verehrt wegen seiner Wohlthätigkeit oder, wenn auch wegen seiner Schädlichkeit und Schrecklichkeit, doch nur deswegen, um diese seine Schädlichkeit von sich abzuwenden, auf den Egoismus als den letzten verborgenen Grund der Religion. Zur

Beſeitigung von Mißverſtändniſſen und zur tieferen Begründung dieſes Gegenſtandes noch Dieſes. Das Abhängigkeitsgefühl ſcheint dem Egoismus zu widerſprechen; denn im Egoismus unterordne ich den Gegenſtand mir, im Abhängigkeitsgefühl aber mich dem Gegenſtand; im Egoismus fühle ich mich als etwas Gewichtiges, Bedeutendes, aber in dem Abhängigkeitsgefühl empfinde ich ja meine Nichtigkeit vor einem Mächtigern. Aber unterſuchen wir nur die Furcht, die der äußerſte Grad und Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles iſt! Warum fürchtet der Sclave ſeinen Herrn, warum der Naturmenſch den Gott des Donners und Blitzes? weil der Herr das Leben des Sclaven, der Donnergott das Leben des Menſchen überhaupt in ſeinen Händen hat. Was fürchtet er alſo? den Verluſt ſeines Lebens. Er fürchtet ſich alſo nur aus Egoismus, aus Liebe zu ſich ſelbſt, zu ſeinem Leben. Wo kein Egoismus, iſt auch kein Abhängigkeitsgefühl. Wem das Leben gleichgültig, nichts iſt, dem iſt auch Das nichts, wovon daſſelbe abhängig; er fürchtet und erwartet nichts davon, es iſt daher in ſeiner Gleichgültigkeit kein Anhalts- und Anknüpfungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl gegeben. Wenn ich z. B. die freie Bewegung liebe, ſo fühle ich mich abhängig von dem, der ſie mir nehmen oder geben, der mich einſperren oder ins Freie gehen laſſen kann, denn ich möchte oft ſpazieren gehen, kann es aber nicht, weil ein mächtigeres Weſen mir es wehrt; bin ich aber gleichgültig, ob ich eingeſperrt oder frei, auf meiner Stube oder im Freien bin, ſo fühle ich mich nicht abhängig von dem, der mich einſperrt, denn er übt weder durch die Erlaubniß, noch das Verbot der freien Bewegung eine erfreuliche oder erſchreckliche, alſo keine das Abhängigkeitsgefühl in mir erzeugende Macht über mich aus, weil der Trieb zum Spazierengehen keine Macht in mir iſt. Die äußere Macht ſetzt alſo voraus eine innere, pſychologiſche Macht, ein egoiſtiſches Motiv und Intereſſe, ohne welches ſie nichts für mich iſt, keine Macht auf mich ausübt, kein Abhängigkeitsgefühl mir einflößt. Die Abhängigkeit von einem anderen Weſen iſt in Wahr-

heit nur die Abhängigkeit von meinem eigenen Weſen, von meinen eigenen Trieben, Wünſchen und Intereſſen. Das Abhängigkeitsgefühl iſt daher nichts Andres als ein indirectes, oder verkehrtes oder negatives Selbſtgefühl, kein unmittelbares allerdings, aber ein durch den Gegenſtand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbſtgefühl. Abhängig bin ich ja nur von den Weſen, die ich bedarf zum Behufe meiner Exiſtenz, ohne die ich nicht kann, was ich können will, die die Macht haben, mir zu gewähren, was ich wünſche, was ich bedarf, aber nicht ſelbſt die Macht habe, mir zu gewähren. *Wo kein Bedürfniß, iſt kein Abhängigkeitsgefühl*; bedürfte der Menſch die Natur nicht zu ſeiner Exiſtenz, ſo würde er ſich nicht von ihr abhängig fühlen, ſo würde er ſie folglich auch nicht zum Gegenſtande religiöſer Verehrung machen. Und je mehr ich einen Gegenſtand bedarf, deſto abhängiger fühle ich mich von ihm, deſto mehr Macht hat er über mich; aber *dieſe Macht des Gegenſtandes* iſt ſelbſt eine abgeleitete, eine Folge von *der Macht meines Bedürfniſſes*. Das Bedürfniß iſt eben ſo der Knecht, als der Herr ſeines Gegenſtandes, eben ſo demüthig, als hoch- oder übermüthig; es bedarf den Gegenſtand, es iſt unglücklich ohne ihn; darin liegt ſeine Unterthänigkeit, ſeine Hingebung, ſeine Selbſtloſigkeit; aber es bedarf ihn, um ſich an ihm zu befriedigen, um ihn zu genießen, um ihn zu ſeinem Beſten zu verwenden; darin liegt ſeine Herrſchſucht oder ſein Egoismus. Dieſe widerſprechenden oder entgegengeſetzten Eigenſchaften hat auch das Abhängigkeitsgefühl an ſich, denn dieſes iſt nichts Andres, als das *zum Bewußtſein oder Gefühl gekommene Bedürfniß eines Gegenſtandes*. So iſt der Hunger nichts als das mir zum Gefühl und darum zum Bewußtſein kommende Nahrungsbedürfniß meines Magens; nichts Andres alſo, als das Gefühl meiner Abhängigkeit von Nahrungsmitteln. Aus dieſer amphiboliſchen, d. i. zweideutigen und wirklich zweiſeitigen Natur des Abhängigkeitsgefühls erklärt ſich auch *die Thatſache*, über die man ſich ſo oft verwundert hat, weil man ſich keinen

vernünftigen Erklärungsgrund davon hat angeben können*), daß die Menſchen Thiere und Pflanzen, die ſie doch vernichteten, verzehrten, religiös verehren konnten. Das Bedürfniß, das mich nöthigt, einen Gegenſtand zu verzehren, hat ja das Doppelte in ſich, daß es mich eben ſo dem Gegenſtande, als den Gegenſtand mir unterwirft, daß es alſo eben ſo religiös, als irreligiös iſt. Oder wenn wir das Bedürfniß in ſeine Beſtandtheile, ſeine Momente, wie die modernen Philoſophen ſagen, zergliedern, ſo haben wir in ihm den Mangel und den Genuß eines Gegenſtandes; denn zum Bedürfniß des Gegenſtandes gehört ja der Genuß deſſelben, das Bedürfniß iſt ja nichts als das Bedürfniß des Genuſſes. Der Genuß des Gegenſtandes iſt nun allerdings frivol oder kann wenigſtens ſo aufgefaßt werden, indem ich hier den Gegenſtand verzehre, aber das Bedürfniß, d. h. das Mangelgefühl, die Sehnſucht des Verlangens, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Gegenſtand iſt religiös, demüthig, phantaſtiſch, vergötternd. So lange Etwas ja nur Gegenſtand des Verlangens, iſt es mir das Höchſte, ſchmückt es die Phantaſie mit den glänzendſten Farben aus, erhebt es mein Bedürfniß bis in den ſiebenten Himmel; ſo bald ich es aber habe, genieße, verliert es als ein Gegenwärtiges alle religiöſen Reize und Illuſionen, wird es etwas Gemeines; daher die gemeine Erfahrung, daß alle, wenigſtens rohſinnlichen, d. h. nur augenblicklichen Gefühlen und Eindrücken lebenden Menſchen in der Noth, im Unglück, d. h. in den Momenten, wo ſie Etwas bedürfen, hingebend, aufopfernd ſind, Alles verſprechen, aber ſo wie ſie das Vermißte oder Gewünſchte haben, undankbar, ſelbſtſüchtig ſind, Alles vergeſſen; daher der Spruch: Noth lehrt beten; daher die den Frommen ſo anſtößige Erſcheinung, daß die Menſchen insgemein nur in Noth, Mangel, Unglück religiös ſind.

Die Thatſache oder Erſcheinung, daß die Menſchen Dinge oder

*) Und doch eſſen die Chriſten ſelbſt ihren Gott.

Weſen, die ſie verzehren, als religiöſe Gegenſtände verehren, iſt daher ſo wenig eine ſeltſame und verwunderſame, daß ſie vielmehr die Natur des religiöſen Abhängigkeitsgefühles uns nach ſeinen beiden entgegengeſetzten Seiten klar und offen vor die Augen ſtellt. Der Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen und heidniſchen Abhängigkeitsgefühl iſt nur der Unterſchied zwiſchen den Gegenſtänden deſſelben, der Unterſchied, daß der Gegenſtand des heidniſchen ein beſtimmter, wirklicher, ſinnlicher, der Gegenſtand des chriſtlichen — abgeſehen von dem fleiſchgewordenen, eßbaren Gott — ein unbeſchränkter, allgemeiner, nur gedachter oder vorgeſtellter, daher kein körperlich genießbarer oder nutzbarer iſt; aber gleichwohl iſt er eben ſo gut ein Gegenſtand des Genuſſes, eben weil für den Chriſten ein Gegenſtand des Bedürfniſſes, des Abhängigkeitsgefühles, nur Gegenſtand eines Genuſſes anderer Art, weil auch Gegenſtand eines Bedürfniſſes anderer Art; denn der Chriſt begehrt von ſeinem Gotte nicht das ſogenannte zeitliche, ſondern ewige Leben, befriedigt in ihm nicht ein unmittelbar ſinnliches oder körperliches, ſondern ein geiſtiges, gemüthliches Bedürfniß. „Wir gebrauchen oder benutzen, ſagt der Kirchenvater Auguſtin in ſeiner Schrift vom Staate Gottes, die Dinge, die wir nicht um ihretſelbſt willen, ſondern um etwas Anderen willen verlangen und ſuchen, aber wir genießen, was wir auf nichts Anderes beziehen, was durch ſich ſelbſt ergötzt. Das Irdiſche iſt daher ein Gegenſtand der Benützung, des Uſus, das Ewige, Gott aber ein Gegenſtand des Fructus, des Genuſſes.“ Aber wenn wir auch dieſen Unterſchied gelten laſſen, ja ihn zum Unterſcheidungsmerkmal des Heidenthums und Chriſtenthums machen, ſo daß dort die Gegenſtände der Religion, die Götter Gegenſtände des Nutzens, des Uſus ſind, hier der Gegenſtand nur ein Gegenſtand des Genuſſes iſt, ſo haben wir doch auch hier am Chriſtenthum dieſelben Erſcheinungen, dieſelben Gegenſätze, die wir in der Natur des Bedürfniſſes, des Abhängigkeitsgefühles aufzeigten, die aber den Chriſten nur in der Religion der Heiden, nicht in der ihrigen auffallen; denn der

chriſtliche Gott als Gegenſtand des Genuſſes im Sinne der Auguſtin'ſchen Unterſcheidung des Genuſſes von Benützung iſt eben ſo gut ein Gegenſtand des Egoismus, wie der Gegenſtand des körperlichen Genuſſes bei den Heiden, der gleichwohl ein Gegenſtand der Religion iſt. Den Widerſpruch, daß der Menſch als Gott verehrt, was er verzehrt, ein Widerſpruch, der aber, wie eben gezeigt, dem chriſtlichen Abhängigkeitsgefühl eben ſo gut eigen iſt, nur daß er wegen der Natur ſeines Gegenſtandes nicht ſo augenfällig iſt*), — dieſen Widerſpruch ſprechen manche Völker auf eine wirklich höchſt naive, ja rührende Weiſe aus. „Trage es uns nicht nach, ſagten gewiſſe Nordamerikaner zu dem Bären, wenn ſie einen erlegt hatten, daß wir Dich getödtet haben. Du biſt verſtändig und ſiehſt ein, daß unſere Kinder Hunger haben. Sie lieben Dich und wollen Dich verzehren. Macht es Dir nicht Ehre, von den Kindern des großen Capitäns verzehrt zu werden?" „Charlevoix erzählt von Anderen, bei welchen der, ſo einen Bären erlegt hat, dem todten Thiere eine brennende Pfeife ins Maul ſteckt, in den Kopf der Pfeife bläſt, die Kehle des Bären mit Rauch füllt und dann bittet, daß der Bär das Geſchehene nicht rächen möge. Während der Mahlzeit, an welcher man den Bären verzehrt, ſtellt man den mit allerlei Farben bemalten Kopf an einen erhabenen Platz, wo er die Anbetungen und Loblieder aller Gäſte empfängt." (Meiners a. a. O.) Die alten Finnen ſangen beim Zerſtückeln des Bären folgendes Lied: „Du theures, überwundenes, ſchwerverwundetes Waldthier, bringe unſern Hütten Geſundheit und Raub, wie Du ihn liebſt, hundertweis, und ſorge, wenn zu uns kommſt, für unſre Bedürfniſſe..... Ich will Dich immerfort ehren und Beute von Dir erwarten, damit ich mein gutes Bärenlied nicht vergeſſen dürfe." (Penannt, Arktiſche Zoologie.) Wir ſehen hieraus, wie ein Thier, das getödtet und verzehrt wird, doch zugleich verehrt werden kann und umgekehrt der Gegenſtand der Verehrung zu-

*) Im Cultus, im Genuſſe des Abendmahls iſt er auch hier ein augenfälliger.

gleich ein Gegenſtand der Verzehrung iſt, wie alſo das religiöſe Abhängigkeitsgefühl eben ſo wohl die egoiſtiſche Erhebung des Menſchen über den Gegenſtand, inwiefern er ein Gegenſtand des Genuſſes, als die devote Unterwerfung unter den Gegenſtand, inwiefern er ein Gegenſtand des Bedürfniſſes, enthält und ausdrückt.

Ich kehre nun von dieſer langen, keineswegs zufälligen, ſondern nothwendigen, durch den Gegenſtand ſelbſt gerechtfertigten Entwickelung des Abhängigkeitsgefühles und Egoismus zurück zur Natur, zum erſten Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühles. Ich habe ſchon bemerkt, daß der Zweck meiner Abhandlung über das Weſen der Religion, folglich auch dieſer Vorleſungen, kein anderer iſt, als zu beweiſen, daß der Naturgott oder der Gott, den der Menſch von ſeinem Weſen unterſcheidet und dieſem als Grund oder Urſache vorausſetzt, nichts Andres als die Natur ſelbſt iſt, daß aber der Menſchengott oder der geiſtige Gott, oder der Gott, dem er menſchliche Prädicate, Bewußtſein und Willen beilegt, den er als ein ihm ähnliches Weſen denkt, den er von der Natur als einem willen- und bewußtloſen Weſen unterſcheidet, nichts Andres iſt, als der Menſch ſelbſt. Ich habe aber auch ſchon bemerkt, daß ich meine Gedanken nicht aus dem blauen Dunſt bodenloſer Speculationen herunterhole, ſondern ſie ſtets aus hiſtoriſchen, empiriſchen Erſcheinungen erzeuge, daß ich ferner, oder eben deswegen meine Gedanken nicht, wenigſtens zunächſt und unmittelbar im Allgemeinen, ſondern ſtets in wirklichen Fällen, in Beiſpielen veranſchauliche, verkörpert darſtelle und entwickele. Die Aufgabe im Weſen der Religion, wenigſtens im erſten Theil war zu zeigen, daß die Natur ein urſprüngliches, erſtes und letztes *) Weſen iſt, über das wir nicht hinausgehen können, ohne uns ins Gebiet der Phantaſie und gegenſtandloſen Speculation zu verlieren, daß wir bei ihr ſtehen bleiben müſſen, daß wir ſie nicht durch ein von ihr unterſchiedenes Weſen, einen Geiſt, ein Denkweſen

*) Ein letztes a parte ante.

vermitteln, von ihm ableiten können, daß daher, wenn wir die Natur aus dem Geiſte erzeugen, die Erzeugung nur die Bedeutung einer ſubjectiven, formellen, wiſſenſchaftlichen Deduction, aber keineswegs die Bedeutung einer wirklichen, gegenſtändlichen Erzeugung und Entſtehung hat. Aber dieſe Aufgabe, dieſen Gedanken knüpfte ich an eine thatſächliche Erſcheinung an, die dieſen Gedanken ſchon ausgeſprochen, oder der er wenigſtens zu Grunde liegt, an die Naturreligion, an den ſchlichten, einfachen, unmittelbaren Menſchenſinn, der die Natur nicht von einem geiſtigen, un- und übernatürlichen Weſen ableitet, ſondern die Natur als das erſte, als das göttliche Weſen ſelbſt faßt. Der naturreligiöſe Menſch nämlich verehrt die Natur als das Weſen nicht nur, durch das er jetzt beſteht, oder ohne welches er nicht leben, nichts thun kann, er verehrt und betrachtet die Natur auch als das Weſen, durch das er urſprünglich entſtanden iſt, eben deswegen als das Alpha und Omega des Menſchen. Wird nun aber die Natur als das den Menſchen erzeugende Weſen verehrt und gefaßt, ſo wird die *Natur ſelbſt als nicht erzeugt, nicht hervorgebracht* betrachtet; denn der Menſch geht, wie wir ſpäter noch näher ſehen werden, nur da *über die Natur* hinaus, leitet ſie nur da von einem *anderen* Weſen ab, wo er ſein Weſen ſich nicht aus der Natur erklären kann. Wenn wir daher zuerſt die Natur vom practiſchen Standpunkt aus, weil der Menſch nicht ohne ſie leben und exiſtiren kann, weil er die Wohlthat ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz ihr verdankt, zum Gegenſtand der Religion werden ſahen, ſo tritt ſie uns dagegen jetzt auch vom theoretiſchen Standpunkt aus als Gegenſtand der Religion vor die Augen. Die Natur iſt dem Menſchen auf dem Standpunkt der Naturreligion nicht nur das practiſch erſte, ſondern auch das theoretiſch erſte Weſen, d. h. *das* Weſen, aus dem er ſeinen Urſprung ableitet. So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, daß ſie im Schooße derſelben erſchaffen werden. Sie nennen ſich daher Metoktheniake, d. h. *Erdgeborene*. (Heckewelder, Indianiſche Völker-

ſchaften.) Unter den alten Indianern hielten einige das Meer für ihre Hauptgottheit und nannten es Mamacacha, d. i. ihre Mutter, andere, wie die Collas, glaubten ſogar, „daß ihre Stammväter aus dem großen Moraſt an der Inſel Titicaca entſtanden wären. Andere ſchrieben ihren Urſprung einem großen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen ſein ſollte. Wieder andere wollten verſichern, daß ihre Vorfahren in gewiſſen Gräben und Felſengrüften geboren wären; daher ſie dieſe Orte insgeſamt für heilig hielten und ihnen Opfer brachten. Eine gewiſſe Nation ſchrieb die Urſache ihres Daſeins einem Fluſſe zu, daher auch Niemand einen Fiſch daraus tödten durfte, weil ſie ſelbige (die Fiſche) für ihre Brüder hielten.“ (Baumgarten: Allgem. Geſch. der Völker und Länder von Amerika, welcher hiezu die richtige Bemerkung macht: „weil ſie nun verſchiedene Dinge zu der Urſache ihrer Abſtammung machten, ſo hatten ſie folglich auch unterſchiedene Gottheiten, die ſie anbeteten.“) Die Grönländer glauben, ein Grönländer ſei anfangs aus der Erde gewachſen, und ſei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden. (Baſtholm: Kenntniß des Menſchen in ſeinem wilden und rohen Zuſtand.) Eben ſo betrachteten und verehrten die Griechen und Germanen die Erde als die Mutter der Menſchen. Sprachforſcher leiten ſelbſt das Wort Erde von Ord ab, welches in der angelſächſiſchen Sprache ſo viel als Princip oder Anfang bedeutet und das Wort: Teutſch von Tud, Tit, Teut, Thiud, Theotiſc, welches ſo viel iſt als Irdiſch oder Erdgeborner. Wie ſehr ſind doch wir Teutſche durch das Chriſtenthum, welches uns den Himmel als unſer Vaterland anweiſt, unſerem Urſprung, unſerer Mutter untreu und unähnlich geworden! Unter den Griechen, muß ich noch bemerken, ließen ſelbſt auch viele, namentlich ältere Philoſophen, die Menſchen und Thiere entweder aus der Erde, oder dem Waſſer, oder aus beiden zugleich unter dem Einfluß der Sonnenwärme entſtehen, während andere ſie für unentſtanden, für gleichewig mit der Natur oder Welt hielten. Merkwürdig iſt es auch,

daß die Religion oder vielmehr Mythologie der Griechen, und eben ſo die der Germanen, wenigſtens Nordgermanen, die beide, namentlich die letzte, urſprünglich Naturreligionen waren, nicht nur die Menſchen, ſondern ſelbſt auch die Götter aus der Natur entſpringen ließen — ein deutlicher Beweis, daß die Götter und Menſchen eins ſind, daß die Götter mit den Menſchen ſtehen und fallen. So iſt bei Homer Okeanos, das Meer die Geburt, d. h. der Erzeuger, der Vater der Götter und Menſchen; bei Heſiod dagegen die Erde die Mutter des Uranus, des Himmels, und in Verbindung mit dieſem die Mutter der Götter. Bei Sophokles heißt daher die Erde die oberſte oder höchſte Gottheit. Bei den Nordgermanen geht der Rieſe Ymir, „offenbar die unentfaltete Geſammtheit der Elemente und Naturkräfte“ (Müller a. a. O.), der Entſtehung der Götter voran. Bei den Römern heißt, wie bei den Griechen, die Erde die Mutter der Götter. Auguſtin in ſeinem Gottesſtaat ſpottet darüber, daß die Götter Erdgeborene ſeien, und folgert daraus, daß *die* Recht hätten, welche die Götter für ehemalige Menſchen hielten. Aber allerdings ſind die Götter, auch die Auguſtin'ſchen eingeſchloſſen, nur aus der Erde entſtanden, und wenn ſie auch gleich keine Menſchen geweſen ſind im Sinne des Euhemerus, doch nicht früher geweſen, als die Menſchen. Mit demſelben Rechte, als die Erde die Mutter der Götter, heißt bei Homer der Schlaf der Bändiger der Götter und Menſchen, denn die Götter ſind nur für und durch die Menſchen exiſtirende Weſen; ſie wachen daher nicht über den Menſchen, wenn er ſchläft, ſondern wenn die Menſchen ſchlafen, ſchlafen auch die Götter, d. h. mit dem Bewußtſein der Menſchen erliſcht auch die Exiſtenz der Götter. Meine Aufgabe im Weſen der Religion war nun keine andere, als die Naturreligion, wenigſtens den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitsſinn gegen die theiſtiſchen Erklärungen und Ableitungen der Natur zu vertheidigen, zu rechtfertigen, zu begründen. Ich that dies nach allen Seiten hin in nicht weniger als 20 Paragraphen von §. 6—26. Ehe ich nun an den Inhalt dieſer Paragraphen gehe, muß ich voraus bemerken, daß,

was ſich übrigens von ſelbſt verſteht, der Gang in der Religionsgeſchichte auch meinem Gang in der Pſychologie, in der Philoſophie, in der Menſchheitsentwickelung überhaupt entſpricht. Wie mir die Natur der erſte Gegenſtand der Religion, ſo iſt mir auch in der Pſychologie, in der Philoſophie überhaupt das Sinnliche das Erſte; aber das Erſte nicht nur im Sinne der ſpeculativen Philoſophie, wo das Erſte das bedeutet, worüber hinausgegangen werden muß, ſondern das Erſte im Sinne des Unableitbaren, des durch ſich ſelbſt Beſtehenden und Wahren. So wenig ich das Sinnliche aus dem Geiſtigen ableiten kann, ſo wenig kann ich aus Gott die Natur ableiten; denn das Geiſtige iſt nichts außer und ohne das Sinnliche, der Geiſt iſt nur die Eſſenz, der Sinn, der Geiſt der Sinne. Gott iſt aber nichts Andres als der Geiſt im Allgemeinen gedacht, der Geiſt abgeſehen vom Unterſchied zwiſchen Mein und Dein. So wenig ich daher den Leib aus meinem Geiſte — denn ich muß, um gleich ein Beiſpiel zu geben, eher eſſen oder eſſen können, als ich denke, aber nicht eher denken, als ich eſſe, ich kann eſſen, ohne zu denken, wie die Thiere beweiſen, aber nicht denken, ohne zu eſſen, — ſo wenig ich die Sinne aus meinem Denkvermögen, aus der Vernunft ableiten kann — denn die Vernunft ſetzt die Sinne voraus, aber nicht die Sinne die Vernunft, denn den Thieren ſprechen wir die Vernunft, aber nicht die Sinne ab, — ſo wenig, ja noch weniger kann ich aus Gott die Natur ableiten. Der Wahrheit und Weſenhaftigkeit oder Göttlichkeit der Natur, von welcher die Religionsphiloſophie und Religionsgeſchichte ausgeht, entſpricht daher die Wahrheit und Weſenhaftigkeit der Sinne, von welcher die Pſychologie, die Anthropologie, die Philoſophie überhaupt ausgeht. Und ſo wenig die Natur eine vorübergehende Wahrheit in der Geſchichte der Religion, ſo wenig iſt die Wahrheit der Sinne eine vorübergehende in der Philoſophie. Die Sinne ſind vielmehr die bleibende Grundlage, auch wo ſie in den Abſtractionen der Vernunft verſchwinden, wenigſtens in den Augen Derer, welche, ſo wie ſie an das Denken kommen, nicht mehr an die Sinne

denken, vergeſſen, daß der Menſch nur vermittelſt ſeines ſinnlich exiſtirenden Kopfes denkt, die Vernunft an dem Kopf, dem Hirn, dem Sammelpunkt der Sinne einen bleibenden ſinnlichen Grund und Boden hat. Die Naturreligion demonſtrirt uns die Wahrheit der Sinne, und die Philoſophie, wenigſtens die ſich als Anthropologie weiß, demonſtrirt uns die Wahrheit der Naturreligion. Der erſte Glaube des Menſchen iſt der Glaube an die Wahrheit der Sinne, kein den Sinnen widerſprechender Glaube, wie der theiſtiſche und chriſtliche Glaube. Der Glaube an einen Gott, d. h. an ein unſinnliches Weſen, ja ein Weſen, welches alles Sinnliche als etwas Profanes von ſich ausſchließt, verneint, iſt nichts weniger als etwas unmittelbar Gewiſſes, wie ſo häufig der Theismus behauptet hat. Die erſten, unmittelbar gewiſſen Weſen, eben darum auch die erſten Götter des Menſchen ſind die ſinnlichen Gegenſtände. Cäſar ſagt von der Religion der Deutſchen: ſie verehren nur die Weſen, die ſie ſehen und von denen ſie augenſcheinliche Wohlthaten beziehen. Dieſer ſo ſehr bekritelte Satz des Cäſar gilt von allen Naturreligionen. Der Menſch glaubt urſprünglich nur an die Exiſtenz von dem, was ſein Daſein durch ſinnliche, fühlbare Wirkungen und Zeichen beurkundet. Die erſten Evangelien, die erſten und untrüglichſten, durch keinen Prieſterbetrug entſtellten Religionsurkunden des Menſchen ſind ſeine Sinne. Oder vielmehr dieſe ſeine Sinne ſind ſelbſt ſeine erſten Götter; denn der Glaube an die äußeren, ſinnlichen Götter hängt ja nur ab von dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Sinne; in den Göttern, die ſinnliche Weſen ſind, vergöttert der Menſch nur ſeine Sinne. Indem ich das Licht als ein göttliches Weſen verehre, ſo ſpreche ich ja darin und damit, indirect und unbewußt freilich, nur die Göttlichkeit des Auges aus. Das Licht oder die Sonne oder der Mond iſt nur ein Gott, ein Gegenſtand für das Auge, nicht die Naſe; der Cultus der Naſe beſteht in himmliſchen Düften. Das Auge macht die Götter zu Licht-, Glanz-, Scheinweſen, d. h. es vergöttert nur augen-

ſcheinliche Dinge: die Geſtirne, Sonne, Mond haben ja für den Menſchen keine andere Exiſtenz, als in den Augen; ſie ſind den anderen Sinnen nicht gegeben; d. h. das Auge vergöttert nur ſein eigenes Weſen; die Götter der anderen Sinne ſind ihm Götzen oder exiſtiren vielmehr gar nicht für es. Das Geruchsorgan des Menſchen vergöttert dagegen die Wohlgerüche. Schon Scaliger ſagt in ſeinen Exercitationen gegen Cardan: „Der Geruch iſt etwas Göttliches — Odor divina res est — und daß er das iſt, das zeigten die Alten durch ihre religiöſen Ceremonien, indem ſie glaubten, daß durch Räucherungen die Luft und die Räume zur Aufnahme der Gottheiten geſchickt gemacht würden.“ Die Heiden glaubten, glauben noch jetzt zum Theil, daß die Götter nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufſteigen, leben, ſich nähren, daß alſo die Düfte die Beſtandtheile der Götter, die Götter folglich nur aus Duft und Dunſt beſtehende Weſen ſeien. Wenigſtens würde der Menſch, der kein anderes Organ, als das Geruchsorgan hätte, das göttliche Weſen allein aus Duft beſtehen laſſen, abgeſehen von allen anderen Eigenſchaften, die die übrigen Sinne liefern. So vergöttert jeder Sinn nur ſich ſelbſt. Kurz, die Wahrheit der Naturreligion ſtützt ſich nur auf die Wahrheit der Sinnlichkeit. So hängen mit dem „Weſen der Religion“ zuſammen „die Grundſätze der Philoſophie.“ Wenn ich übrigens der Naturreligion das Wort rede, weil und wiefern ſie ſich auf die Wahrheit der Sinne ſtützt, ſo rede ich damit keineswegs der Art und Weiſe das Wort, wie ſie die Sinne gebraucht, wie ſie die Natur anſieht und verehrt. Die Naturreligion ſtützt ſich nur auf den Sinnenſchein oder vielmehr nur auf den Eindruck, den der Sinnenſchein auf das Gemüth und die Phantaſie des Menſchen macht. Daher der Glaube der alten Völker, daß ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt ſei, daß die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller ſei, umfloſſen vom Ocean.

Elfte Vorlesung.

Ich habe es schon erklärt, die Bedeutung der Paragraphen, die mir den Text dieser Vorlesungen bilden, ist lediglich die, wissenschaftlich zu rechtfertigen, zu begründen, was der einfache Sinn der alten und noch jetzigen Naturvölker thatsächlich, wenn auch nicht bewußt, in der Verehrung der Natur als eines göttlichen Wesens ausgesprochen, nämlich, daß sie ein erstes, ursprüngliches, unableitbares Wesen sei. Vor allem muß ich aber zwei Einwendungen begegnen. Erstens kann man mir einwenden: was, Du Ungläubiger, willst die Naturreligion rechtfertigen? Stehst Du damit nicht auf dem von Dir so scharf kritisirten Standpunkt der Philosophen, die die Glaubensartikel des Christenthums rechtfertigen, nur mit dem Unterschiede, daß Du das Dogma der Naturreligion, den Glauben an die Natur rechtfertigen willst? Ich erwiedere hierauf: die Natur ist mir keineswegs deßwegen ein Ursprüngliches, weil die Naturreligion sie als solches ansieht und verehrt, sondern vielmehr daraus, weil sie ein Ursprüngliches, Unmittelbares ist, folgere ich, daß sie auch dem ursprünglichen, unmittelbaren, folglich der Natur verwandten Sinn der Völker als solches erscheinen mußte. Oder anders: die Thatsache, daß die Menschen die Natur als Gott verehrten, ist mir keineswegs auch zugleich der Beweis für die Wahrheit des dieser Thatsache zu Grunde liegenden Sinnes; aber ich finde in ihr die Bestätigung des Eindruckes, den die Natur auf mich als sinnliches

Weſen macht; ich finde in ihr die Beſtätigung der Gründe, die mich als intellectuelles, als philoſophiſches Culturweſen beſtimmen, der Natur, wenn auch nicht dieſelbe Bedeutung, die ihr die Naturreligion giebt, denn ich vergöttere Nichts, folglich auch nicht die Natur, doch eine analoge, ähnliche, nur durch die Naturwiſſenſchaften und Philoſophie veränderte Bedeutung zu geben. Ich ſympathiſire allerdings mit den religiöſen Verehrern der Natur; ich bin ein leidenſchaftlicher Bewunderer und Verehrer derſelben; ich begreife es, nicht aus Büchern, nicht aus gelehrten Beweiſen, ſondern aus meinen unmittelbaren Anſchauungen und Eindrücken von der Natur, daß die alten Völker, daß noch heutige Völker ſie als Gott verehren können. Ich finde noch heute in meinem Gefühle oder Herzen, wie es von der Natur ergriffen wird, noch heute in meinem Verſtande ſelbſt Gründe für ihre Gottheit oder Vergötterung. Ich ſchließe daraus, weil doch auch die Sonne-, Feuer- und Sternenanbeter eben ſo gut Menſchen ſind, als wie ich, daß auch ähnliche (wenn auch nach ihrem Standpunkt veränderte) Gründe ſie zur Vergötterung der Natur bewegen. Ich ſchließe nicht, wie die Hiſtoriker von der Vergangenheit auf die Gegenwart, ſondern von dieſer auf jene. Ich halte die Gegenwart für den Schlüſſel der Vergangenheit, nicht umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil ich ja, wenn auch unbewußt und unwillkürlich, die Vergangenheit immer nur nach meinem gegenwärtigen Standpunkt meſſe, beurtheile, erkenne, daher jede Zeit eine andere Geſchichte von der obgleich an ſich todten, unveränderlichen Vergangenheit hat. Ich anerkenne daher nicht die Naturreligion, weil ſie mir eine äußerliche Autorität iſt, ſondern nur deßwegen, weil ich in mir ſelbſt noch heute die Motive zu derſelben finde, die Gründe, die mich, wenn nicht ihre Macht an der Macht der Cultur, der Naturwiſſenſchaften, der Philoſophie ſcheiterte, noch heute zu einem Naturvergötterer machen würden. Dies ſcheint arrogant zu ſein; aber was der Menſch nicht aus ſich ſelbſt erkennt, das erkennt er gar nicht. Wer nicht aus und an ſich ſelbſt fühlt, warum die Menſchen die Sonne, den Mond, die Pflan-

zen und Thiere vergöttern konnten, der begreift auch nicht die geſchichtliche Thatſache der Naturvergötterung, und wenn er auch noch ſo viele Bücher über die Naturreligion lieſt und ſchreibt. Der zweite Einwand iſt der: Du ſprichſt von der Natur, ohne uns eine Definition von der Natur zu geben, ohne uns zu ſagen, was Du unter Natur verſtehſt. Spinoza ſagt gleichbedeutend: „Natur oder Gott.“ Nimmſt Du vielleicht auch dieſes Wort in dieſem unbeſtimmten Sinne, in welchem Du uns leicht beweiſen kannſt, daß die Natur das urſprüngliche Weſen iſt, indem Du unter Natur nichts Andres verſtehſt, als Gott? Ich erwiedere hierauf mit wenigen Worten: ich verſtehe unter Natur den Inbegriff aller ſinnlichen Kräfte, Dinge und Weſen, welche der Menſch als nicht menſchliche von ſich unterſcheidet; ich verſtehe überhaupt unter Natur, wie ich ſchon in einer der erſten Stunden ſagte, allerdings wie Spinoza das nicht, wie der ſupranaturaliſtiſche Gott, mit Willen und Verſtand ſeiende und handelnde, ſondern nur nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkende Weſen, aber es iſt mir nicht, wie dem Spinoza ein Gott, d. h. ein zugleich wieder übernatürliches, überſinnliches, abgezogenes, geheimes, einfältiges, ſondern ein vielfältiges, populäres, wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Weſen. Oder das Wort praktiſch erfaßt: Natur iſt alles, was dem Menſchen, abgeſehen von den ſupranaturaliſtiſchen Einflüſterungen des theiſtiſchen Glaubens, unmittelbar, ſinnlich als Grund und Gegenſtand ſeines Lebens ſich erweiſt. Natur iſt Licht, iſt Elektricität, iſt Magnetismus, iſt Luft, iſt Waſſer, iſt Feuer, iſt Erde, iſt Thier, iſt Pflanze, iſt Menſch, ſo weit er ein unwillkürlich und unbewußt wirkendes Weſen, — nichts weiter, nichts Myſtiſches, nichts Nebuloſes, nichts Theologiſches nehme ich bei dem Worte: Natur in Anſpruch. Ich appellire bei dieſem Worte an die Sinne. Jupiter iſt Alles, was Du ſiehſt, ſagte ein Alter; Natur, ſage ich, iſt Alles, was Du ſiehſt und nicht von menſchlichen Händen und Gedanken herrührt. Oder, wenn wir auf die Anatomie der Natur eingehen, Natur iſt das Weſen oder der Inbegriff der Weſen und Dinge,

deren Erſcheinungen, Aeußerungen oder Wirkungen, worin ſich eben ihr Daſein und Weſen offenbart und beſteht, nicht in Gedanken oder Abſichten und Willensentſchlüſſen, ſondern in aſtronomiſchen oder kosmiſchen, mechaniſchen, chemiſchen, phyſiſchen, phyſiologiſchen oder organiſchen Kräften oder Urſachen ihren Grund haben.

Der Inhalt der Paragraphen 6 und 7, die ich zum Text dieſer Vorleſung mache, iſt eine Vertheidigung und Rechtfertigung der Heiden gegen die Vorwürfe der Chriſten, und bezieht ſich auf eine frühere Behauptung, nämlich die, daß die chriſtliche Religion ſich nicht durch das Princip, das Merkmal der Gottheit von der heidniſchen unterſcheidet, ſondern nur dadurch, daß ſie nicht einen beſtimmten Gegenſtand der Natur, ſelbſt nicht die Natur überhaupt, ſondern ein von der Natur unterſchiedenes Weſen zu ihrem Gotte hat. Die Chriſten, wenigſtens die Vernünftigen derſelben, tadelten die Heiden nicht deßwegen, daß ſie ſich an der Schönheit und Nützlichkeit der Natur erfreuten, ſondern deßwegen, daß ſie die Urſache derſelben der Natur ſelbſt zuſchrieben, daß ſie der Erde, dem Waſſer, dem Feuer, der Sonne, dem Monde wegen ihrer wohlthätigen Eigenſchaften ihre Huldigungen darbrachten, da ſie dieſe doch nur von dem Urheber der Natur bekommen hätten, dieſer allein alſo zu ehren, zu fürchten, zu preiſen ſei. Die Sonne, die Erde, das Waſſer ſeien allerdings Urſachen, daß die Pflanzen und Thiere gediehen, von denen die Menſchen lebten, aber ſie ſeien nur untergeordnete Urſachen, Urſachen, die ſelbſt bewirkt ſeien; die wahre Urſache ſei die erſte Urſache. Dagegen vertheidige ich nun die Heiden, indem ich es zunächſt dahin geſtellt ſein laſſe, ob eine erſte Urſache, wie ſie die Chriſten ſich vorſtellen, exiſtirt, und zwar mit einem aus dem Kreis der chriſtlichen Vorſtellungen entnommenen Beiſpiel oder vielmehr Gleichniß. Adam iſt der erſte Menſch; er iſt in der Reihe der Menſchen, was die erſte Urſache in der Reihe der Natururſachen oder Dinge iſt; meine Eltern, Großeltern u. ſ. w. ſind eben ſo gut Kinder Adams, als die Urſachen in der Natur Wirkungen der erſten Urſache ſind; nur Adam hat keinen

Vater, wie die erſte Urſache keine Urſache. Aber gleichwohl verehre und liebe ich nicht den Adam als meinen Vater; Adam befaßt alle Menſchen; in ihm iſt alle Individualität ausgelöſcht; Adam iſt eben ſo gut der Vater des Negers als des Weißen, des Slaven als des Germanen, des Franzoſen als des Deutſchen; ich bin aber kein Menſch im Allgemeinen; meine Exiſtenz, mein Weſen iſt ein individuelles, ich gehöre zur kaukaſiſchen Raſſe und unter dieſer ſelbſt wieder zu einem beſtimmten Stamme, zum deutſchen. Die Urſache meines Weſens iſt daher nothwendig ſelbſt eine individuelle, beſtimmte, dieſe ſind aber eben meine Eltern, Großeltern, kurz die mir nächſten Generationen oder Menſchen. Gehe ich weiter zurück, ſo verliere ich alle Spuren meiner Exiſtenz aus den Augen; ich finde keine Eigenſchaften, aus denen ich meine Eigenſchaften ableiten kann. Ein Menſch im 17. Jahrhundert könnte nimmermehr, wenn auch nicht die Zeit dazwiſchen läge, der Vater eines Menſchen im 19. Jahrhundert ſein, weil der qualitative Abſtand, der Abſtand zwiſchen den Sitten, Gewohnheiten, Vorſtellungen, Geſinnungen — und dieſe prägen ſich ja ſelbſt leiblich aus — zu groß wäre. So gut daher der Menſch bei ſeinen nächſten Vorfahren, als den Urſachen ſeiner Exiſtenz, mit ſeiner Verehrung ſtehen bleibt, nicht bis auf den erſten Stammvater zurückgeht, weil er in dieſem nicht ſeine von ihm unabſonderliche Individualität enthalten und vertreten findet, ſo gut bleibt er auch bei den ſinnlichen Naturweſen ſtehen, als den Urſachen ſeiner Exiſtenz. Ich bin, was ich bin, nur in dieſer Natur, in der Natur, wie ſie jetzt, wie ſie ſeit Menſchengedenken iſt. Nur den Weſen, die ich ſehe, fühle, oder wenn ich ſie auch nicht ſelbſt ſehe und fühle, doch wenigſtens an ſich ſichtbare, fühlbare oder ſonſtwie ſinnliche Weſen ſind, verdanke ich, der ich ein ſinnliches Weſen bin, der ich ohne Sinne ins Nichts verſinke, meine Exiſtenz. Wenn auch dieſe Natur geworden iſt, wenn ihr eine Natur anderer Art oder Beſchaffenheit vorausging, ſo verdanke ich doch nur der Natur von dieſer Art und Beſchaffenheit, in der ich lebe, mit deren Beſchaffenheit ſich auch die Beſchaffenheit meines Weſens

verträgt, meine Exiſtenz. Geſetzt, es iſt eine erſte Urſache im Sinne der Theologie, ſo mußte doch erſt die Sonne, die Erde, das Waſſer, kurz erſt die Natur und zwar von dieſer Art ſein, ehe ich ward; denn ohne Sonne, ohne Erde bin ich ſelber nichts; ich ſetze die Natur voraus. Warum ſoll ich alſo über die Natur hinausgehen? Dazu wäre ich nur berechtigt, wenn ich ſelbſt ein über der Natur exiſtirendes Weſen wäre. Ich bin aber ſo wenig ein übernatürliches Weſen, daß ich nicht einmal ein überirdiſches Weſen bin; denn die Erde iſt das abſolute Maaß meines Weſens; ich ſtehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf dem Standpunkt der Erde, nur in Gemäßheit dieſes Standpunktes, den die Erde im Univerſum einnimmt; ich erhebe allerdings meine Blicke bis in den fernſten Himmel; aber ich erblicke alle Dinge im Lichte und Maaße der Erde. Kurz, daß ich ein irdiſches Weſen, daß ich kein Venus-, kein Merkur-, kein Uranusbewohner bin, das macht, wie die Philoſophen ſprechen, meine Subſtanz, mein Grundweſen aus. Wenn alſo auch die Erde entſtanden iſt, ſo verdanke ich doch nur ihr, nur ihrer Entſtehung meine Entſtehung; denn nur die Exiſtenz der Erde iſt der Grund der menſchlichen Exiſtenz, nur ihr Weſen der Grund des menſchlichen Weſens. Die Erde iſt ein Planet, der Menſch ein Planetenweſen, ein Weſen, deſſen Lebenslauf nur in der Laufbahn eines Planeten möglich und wirklich iſt. Aber die Erde unterſcheidet ſich von anderen Planeten. Dieſer ihr Unterſchied begründet ihr eigenthümliches, ſelbſtſtändiges Weſen, ihre Individualität und dieſe ihre Individualität iſt das Salz der Erde. Nehmen wir auch und zwar mit vollem Recht eine und dieſelbe Urſache, Kraft oder Subſtanz für die Entſtehung der Planeten an, ſo war doch dieſe Kraft, die die Erde hervorbrachte, eine andere, als die den Merkur oder Uranus hervorbrachte, d. h. eine ſo eigenthümlich beſtimmte, daß eben nur dieſer und kein anderer Planet ſich daraus ergab. Dieſer individuellen, vom Weſen der Erde nicht zu unterſcheidenden Urſache verdankt der Menſch ſein Daſein. Der revolutionäre Stoß, der die Erde

aus ihrer myſtiſchen Auflöſung in den gemeinſchaftlichen Grundſtoff der Sonne, der Planeten und Kometen herausriß — eine Revolution, die, wie ſich Kant in ſeiner herrlichen Theorie des Himmels ausdrückt, in „der Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente“ ihren Grund hatte — dieſer Riß oder Stoß iſt es, von dem ſich noch heute die Bewegung unſers Bluts und die Schwingungen unſerer Nerven herſchreiben. Die erſte Urſache iſt die allgemeine Urſache, die Urſache aller Dinge ohne Unterſchied; aber die Urſache, die Alles ohne Unterſchied macht, macht in der That gar Nichts, iſt nur ein Begriff, ein Gedankenweſen, das nur logiſche und metaphyſiſche, aber keine phyſiſche Bedeutung hat, aus dem ich, dieſes individuelle Weſen, mich ſchlechterdings nicht ableiten laſſe. Mit der erſten Urſache, der erſten, ſetze ich immer hinzu, im Sinne der Theologen, will man dem ſogenannten Processus causarum in infinitum, dem Verlauf der Urſachen bis ins Unendliche ein Ende machen. Dieſer Verlauf der Urſachen bis ins Endloſe hinein läßt ſich am beſten mit dem ſchon angeführten Beiſpiel vom Menſchenurſprung erläutern. Ich habe zur Urſache meiner Exiſtenz meinen Vater, mein Vater ſeinen Vater und ſo fort. Kann ich nun aber fort bis ins Endloſe gehen? Hat nur immerfort der Menſch dem Menſchen das Daſein gegeben? Löſe ich dadurch die Frage nach dem Urſprung des Menſchen? oder ſchiebe ich ſie nicht vielmehr nur auf, wenn ich immer von Vater zu Vater fortgehe? Muß ich nicht zu einem erſten Menſchen oder Menſchenpaare kommen? Und woher iſt denn dieſes? Aber eben ſo iſt es mit allen anderen Dingen und Weſen, die dieſe ſinnliche Welt ausmachen. Eins ſetzt das andere voraus; eins hängt vom andern ab; alle ſind endlich, alle entſtanden, eins aus dem andern; aber woher iſt denn, fragt der Theiſt, das erſte in dieſer Kette, dieſer Reihe? Wir müſſen daher einen Sprung machen aus dieſer Reihe hinaus zu einem Erſten, welches, ſelbſt anfanglos, der Anfang aller entſtandenen, endlos oder unendlich, der Grund aller endlichen Weſen iſt. Dies iſt einer der gewöhnlichſten Beweiſe für das Daſein eines Gottes, den man den kosmologiſchen

nennt und verſchieden ausdrückt, z. B. ſo: alles, was iſt, oder die Welt iſt veränderlich, zeitlich, entſtanden, zufällig; aber das Zufällige ſetzt das Nothwendige voraus, das Endliche das Unendliche, das Zeitliche das Ewige; dieſes Unendliche, dieſes Ewige iſt Gott. Oder auch ſo ausgedrückt: alles, was iſt, alles Sinnliche, Wirkliche iſt eine Urſache beſtimmter Wirkungen, aber eine Urſache, die ſelbſt bewirkt iſt, ſelbſt eine Urſache wieder hat und ſo fort; es iſt daher nothwendig, es iſt ein Bedürfniß unſerer Vernunft, endlich ſtill zu ſtehen bei einer Urſache, die keine Urſache mehr über ſich hat, die nicht bewirkt iſt, die, wie einige Philoſophen ſich ausdrücken, die Urſache ihrer ſelbſt oder aus ſich ſelbſt iſt. Die alten Philoſophen und Theologen beſtimmten daher das Endliche, das nicht Göttliche als das, was von einem Andern iſt, das Unendliche, Gott als das, was von oder aus ſich ſelbſt iſt. Allein gegen dieſen Schluß iſt Folgendes zu bemerken. Wenn auch der Fortgang der Urſachen bis ins Endloſe in Beziehung auf die Frage von der Entſtehung der Menſchen, ſelbſt der Erde, der Vernunft widerſpricht, wir nicht immer den Menſchen, nicht immer den jeweiligen Zuſtand der Erde von einem vorausgegangenen Zuſtand derſelben ableiten können, ſondern endlich an einen Punkt kommen müſſen, wo der Menſch aus der Natur, die Erde aus der planetariſchen Maſſe oder wie man ſonſt den Grundſtoff derſelben nennen will, entſprungen iſt; ſo widerſpricht dieſer Fortgang doch keineswegs in ſeiner Beziehung oder Anwendung auf die Natur oder Welt überhaupt der durch die Anſchauung der Welt gebildeten Vernunft. Es iſt nur die Beſchränktheit und Bequemlichkeitsliebe des Menſchen, welche an die Stelle der Zeit die Ewigkeit, an die Stelle des endloſen Fortgangs von Urſache zu Urſache die Unendlichkeit, an die Stelle der raſtloſen Natur die ſtabile Gottheit, an die Stelle ewiger Bewegung den ewigen Stillſtand ſetzen. Allerdings iſt's für mich, der ich auf die Gegenwart angewieſen bin, unvernünftig, unerſprießlich, langweilig, ja ſogar unmöglich, die Anfangloſigkeit und Endloſigkeit der Welt zu denken oder nur vorzuſtellen; aber dieſe

Nothwendigkeit für mich, dieſen endloſen Verlauf abzubrechen, iſt noch kein Beweis von dem wirklichen Abbruch dieſes Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende. Selbſt innerhalb der in das Bewußtſein des Menſchen fallenden, hiſtoriſchen, ja vom Menſchen ſelbſt producirten Dinge ſehen wir, wie der Menſch theils aus Unwiſſenheit allerdings, theils aber auch aus bloßer Abkürzungs- und Bequemlichkeitsliebe die hiſtoriſchen Unterſuchungen abbricht, an die Stelle vieler Namen, vieler Urſachen, die es zu weitläufig, zu läſtig wäre zu verfolgen, und die ſich auch oft gänzlich den Augen des Menſchen entziehen, Eine Urſache, Einen Namen ſetzt. Wie der Menſch an die Spitze einer Erfindung, der Gründung eines Staats, der Erbauung einer Stadt, der Entſtehung eines Volkes den Namen Eines Individuums ſetzt, obgleich eine Menge von unbekannten Namen und Individuen daran mitgewirkt haben, ſo ſetzt er auch an die Spitze der Welt den Namen Gottes, gleichwie denn auch alle Erfinder, Städte- und Staatengründer ausdrücklich für Götter galten. Die meiſten alten Namen von hiſtoriſchen oder mythiſchen Menſchen, Helden und Göttern ſind daher Collectivnamen, die aber zu Eigennamen wurden. Selbſt das Wort Gott iſt urſprünglich, wie freilich alle Namen, kein Eigennamen, ſondern ein allgemeiner oder Gattungsname. (9) Selbſt in der Bibel werden das griechiſche Wort: Theos und das hebräiſche Wort: Elohim von andern Gegenſtänden als Gott gebraucht. So heißen die Fürſten und Obrigkeiten Götter, der Teufel der Gott dieſer Welt, der Bauch ſogar der Gott der oder wenigſtens einiger Menſchen — eine Stelle, worüber ſich ſelbſt Luther entſetzt. „Wer hat jemals, ſagt er, ſolche Rede gehöret, daß der Bauch Gott ſei? Ich dürfte nicht alſo reden, wenn nicht Paulus zuvor alſo geredet hätte, denn ich wüßte nicht ſchändlicher zu reden. Iſts nicht ein Jammer, daß der ſchändliche, ſtinkende Dreckbauch ſoll ein Gott heißen?“ Ja ſelbſt in der philoſophiſchen Beſtimmung, daß Gott das allerrealſte, d. h. allervollkommenſte Weſen, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, iſt Gott eigentlich nur ein Collectivnamen; denn ich brauche von den

verſchiedenen Eigenſchaften, die in Gott zuſammengefaßt werden, nur ihre Verſchiedenheit hervorzuheben, ſo machen ſie auf mich den Eindruck von verſchiedenen Dingen oder Weſen, und ich finde, daß das Wort Gott ein eben ſo unbeſtimmtes Collectiv- oder Sammelwort iſt, als z. B. das Wort Obſt, Getraide, Volk. Jede Eigenſchaft Gottes iſt ja Gott ſelbſt, wie die Theologie oder theologiſche Philoſophie ſagt, jede Eigenſchaft Gottes kann daher für Gott ſelbſt geſetzt werden. Selbſt im gemeinen Leben ſagt man ſtatt Gott die göttliche Vorſehung, die göttliche Weisheit, die göttliche Allmacht. Aber die Eigenſchaften Gottes ſind ſehr verſchiedener, ja widerſprechender Natur. Halten wir uns nur an die populärſten Eigenſchaften. Wie verſchieden ſind Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit! Man kann mächtig ohne Weisheit, und weiſe ohne Macht, gütig ohne Gerechtigkeit und gerecht ohne Güte ſein! Fiat justitia pereat mundus; die Welt mag untergehen, wenn nur das Jus, das Recht gilt, iſt ein Ausſpruch der Jurisprudenz, der Gerechtigkeit; aber in dieſem charakteriſtiſchen Ausdruck der Juſtiz liegt gewiß kein Funke von Güte, und ſelbſt nicht von Weisheit; denn der Menſch iſt nicht der Gerechtigkeit oder Juſtiz wegen, ſondern die Juſtiz iſt des Menſchen wegen. Wenn ich mir daher die Macht Gottes vorſtelle, die Macht, welche mich, wenn ſie nur will, vernichten kann, oder wenn ich mir die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des eben angeführten Ausſpruchs vorſtelle, ſo ſtelle ich mir unter Gott ein ganz anderes Weſen vor, ſo habe ich in der That einen ganz anderen Gott, als wenn ich mir ſeine Güte nur vorſtelle. Es iſt daher kein ſo großer Unterſchied zwiſchen Polytheismus und Monotheismus, als es ſcheint. Auch in dem Einen Gott ſtecken *kraft der Vielheit und Verſchiedenheit ſeiner Eigenſchaften viele Götter*. Der Unterſchied iſt höchſtens nur der, der zwiſchen einem Sammel- und Gattungswort iſt. Oder vielmehr der: im Polytheismus iſt Gott offenbar, augenfällig, nur ein Sammelwort; im Monotheismus fallen die ſinnlichen Kennzeichen weg, fällt der Schein des Polytheismus, aber das Weſen, die Sache iſt ge-

blieben. Daher haben die verſchiedenen Eigenſchaften des Einen Gottes unter den Chriſten eben ſo viele nicht nur dogmatiſche, ſondern auch blutige Kriege mit einander geführt, als die vielen Götter auf dem Olymp Homers. Die alten Theologen, Myſtiker und Philoſophen ſagten, Gott faſſe Alles in ſich, was in der Welt ſei, aber was in der Welt vielfach, zerſtreut, außereinander, ſinnlich, an verſchiedene Weſen vertheilt ſei, das ſei in Gott auf einfache, unſinnliche, einige Weiſe vorhanden. Hier haben wir deutlich ausgeſprochen, daß der Menſch in Gott die weſentlichen Eigenſchaften der vielen verſchiedenen Dinge und Weſen zuſammenfaßt in Ein Weſen, in Einen Namen, daß der Menſch in Gott ſich urſprünglich oder wahrhaft nicht ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern ſich in ihm die Welt nur auf eine von der ſinnlichen Anſchauung verſchiedene Weiſe vorſtellt; was in der Welt oder in der ſinnlichen Anſchauung er als ausgedehnt, als zeitlich, als leiblich vorſtellt, das denkt er ſich in Gott als unausgedehnt, als unzeitlich, als unkörperlich. In der Ewigkeit faßt er nur die in ihrer vollen Ausdehnung gar nicht faßbare unendliche Zeitreihe, in der Allgegenwart nur die Unendlichkeit des Raumes in einen kurzen Gattungsnamen oder Gattungsbegriff zuſammen; er bricht aus ſubjectiven, vollkommen berechtigten Gründen mit der Ewigkeit die für ihn unendlich langweilige Rechnung mit bis ins Unendliche ſich anhäufenden Zahlenreihen ab. Aber aus dieſem Abbruch, aus dieſer Langweiligkeit einer bis ins Unendliche fortgehenden Reihe von Zeiten und Räumen, aus den Widerſprüchen ſelbſt, die in unſerer Vorſtellung oder in der Abſtraction mit dem Begriffe ewiger Zeit, unendlichen Raumes verbunden ſind, ergiebt ſich keineswegs die Nothwendigkeit eines wirklichen Anfangs oder Endes der Welt, des Raumes, der Zeit; es liegt in der Natur des Denkens, der Sprache, es bringt es ſelbſt die Nothwendigkeit des Lebens mit ſich, daß wir überall Abbreviatur-, Abkürzungszeichen gebrauchen, daß wir überall an die Stelle der Anſchauung den Begriff, an die Stelle des Gegenſtandes ein Zeichen, ein Wort, an die Stelle des

Concreten das Abſtracte, an die Stelle des Vielen ein Eins, folglich an die Stelle vieler verſchiedenen Urſachen eine Urſache, an die Stelle vieler verſchiedener Individuen ein Individuum als Repräſentant, Stellvertreter der übrigen ſetzen. Man hat inſofern ganz Recht, wenn man behauptet, daß die Vernunft, wenigſtens ſo lange ſie ohne Kritik, ohne Unterſcheidung ihr Weſen für das Weſen der Welt, das objective, abſolute Weſen hält, ſo lange ſie nicht durch die Weltanſchauung ſich gebildet hat, nothwendig auf die Idee der Gottheit führt. Aber man muß nur nicht dieſe Nothwendigkeit, dieſe Idee für ſich allein hervorheben, ſie nicht iſoliren, abſondern von anderen Erſcheinungen, Ideen und Vorſtellungen, die auf derſelben Nothwendigkeit beruhen, die wir aber trotzdem als ſubjectiv, d. h. als nur in der eigenthümlichen Natur des Vorſtellens, Denkens, Sprechens begründet erkennen, ihnen daher keine objective Gültigkeit und Exiſtenz, keine Exiſtenz außer uns zuſchreiben. Dieſelbe Nothwendigkeit, die den Menſchen getrieben hat, den Namen eines Individuums an die Stelle einer Reihe von Individuen, ja ganzer Generationen und Geſchlechter zu ſetzen, die ihn getrieben hat, an die Stelle der anſchaubaren Größe die Zahl, an die Stelle von Zahlen Buchſtaben zu ſetzen, die ihn getrieben hat, ſtatt: Birne, Apfel, Kirſche blos Obſt, ſtatt: Heller, Pfennige, Kreuzer, Groſchen, Gulden, Thaler blos Geld, ſtatt: gieb mir dieſes Meſſer, dieſes Buch, zu ſagen: gieb mir dieſes Ding! dieſelbe Nothwendigkeit hat ihn auch getrieben, an die Stelle der vielen bei der Entſtehung der Welt, wenn wir ſie entſtanden uns denken, und bei deren Erhaltung zuſammenwirkenden Urſachen Eine Urſache, Ein Weſen, Einen Namen zu ſetzen. Aber eben deswegen iſt dieſes Eine eben ſo nur ein ſubjectives, d. h. nur im Menſchen, nur in der Natur ſeines Vorſtellens, Denkens, Redens begründetes und exiſtirendes Weſen als das Ding, das Geld, das Obſt. Daß auf derſelben Nothwendigkeit, auf denſelben Gründen die Idee oder der Gattungsbegriff der Gottheit in ihrer metaphyſiſchen Bedeutung als die Idee oder der Begriff des Dings, des Obſtes beruht,

beweiſt ſchon dies, daß bei den Polytheiſten die Götter nichts Andres ſind, denn als Weſen vorgeſtellte Collectiv- oder Gattungsnamen und Begriffe. So hatten die Römer, um bei den angeführten Beiſpielen zu bleiben, eine Geldgöttin: Pecunia; ja ſelbſt die verſchiedenen Hauptſorten oder Gattungen des Geldes: das Erz und Silbergeld machten ſie zu Göttern. Sie hatten einen Deus Aesculanus oder Aerinus, d. h. einen Erz- oder Kupfergeldgott, einen Deus Argentinus, d. h. einen Silbergott. So hatten ſie auch eine Obſtgöttin: Pomona. Wenn man nicht alle Gattungsnamen und Begriffe bei den Römern und Griechen als Götter findet, ſo kommt das nur daher, daß ſie, namentlich die egoiſtiſchen, bigotten Römer nur vergötterten, was zugleich eine Beziehung auf den menſchlichen Egoismus ausdrückt; daher die Römer ſelbſt einen Miſtgott, einen Deus Stercutius verehrten, damit die Düngung ihren Aeckern Segen brächte. Aber der Miſt iſt ein Gattungsbegriff; es giebt ja viele Miſtarten: Taubenmiſt, Pferdemiſt, Kuhmiſt u. ſ. w.

Jetzt zu dem andern Punkt, den wir gegen den gewöhnlichen Schluß auf eine erſte nicht mehr verurſachte Urſache vorzubringen haben. Alles, was iſt, iſt abhängig, oder hat, wie Andere es ausdrücken, den Grund ſeiner Exiſtenz außer ſich, beſteht nicht aus ſich und durch ſich ſelbſt, ſetzt daher ein Weſen voraus, welches nicht von Anderen abhängig iſt, welches den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, welches ſchlechthin nothwendig iſt, welches *iſt, weil es iſt*. Gegen dieſen Beweis wende ich wieder das Beiſpiel vom Menſchen an; denn es iſt ja zuletzt nur der Menſch, von dem der Menſch ausgeht, deſſen Abhängigkeit und Entſtehung er zum Muſter der Abhängigkeit und Entſtehung aller ſinnlichen Dinge macht. Allerdings hänge ich von meinen Aeltern, meinen Voräldern u. ſ. w. ab, allerdings bin ich nicht durch mich ſelbſt in die Welt geſetzt; ich wäre nicht, wenn nicht Andere vor mir geweſen wären; aber gleichwohl bin ich ein von meinen Aeltern unterſchiedenes und unabhängiges Weſen; ich bin nicht nur durch Andere,

ich bin auch durch mich ſelbſt, was ich bin; ich ſtehe allerdings auf den Schultern meiner Vorfahren, aber auch auf den Schultern derſelben ſtehe ich doch noch auf meinen eigenen Beinen; ich bin allerdings ohne Wiſſen und Willen gezeugt und empfangen; aber ich bin nicht ohne den mir freilich jetzt unbewußten Trieb nach Selbſtſtändigkeit und Freiheit, nach Emancipation von meiner Abhängigkeit vom Mutterleibe auf die Welt gekommen; kurz ich bin gezeugt, ich bin oder war abhängig von meinen Aeltern; aber ich bin ſelbſt auch Vater, ſelbſt auch Mann, und daß ich entſtanden, daß ich einſt Kind, daß ich einſt leiblich und geiſtig von meinen Aeltern abhängig geweſen, das liegt unendlich hinter meinem gegenwärtigen Selbſtbewußtſein. So viel iſt gewiß: ſo viel auch bewußt und unbewußt meine Aeltern auf mich Einfluß gehabt haben mögen, was kümmert mich die Vergangenheit? jetzt habe ich meinen Vater und meine Mutter nur an und in mir ſelbſt, jetzt hilft mir kein anderes Weſen, kein Gott ſelbſt, wenn ich mir ſelbſt nicht helfe; ich ſtehe und falle durch eigene Kraft. Die Windeln, die einſt die Vorſehung meiner Aeltern um meinen Leib gewunden, ſind längſt verfault; warum will ich alſo meinen Geiſt in Banden laſſen, die längſt meine Füße von ſich geſtoßen haben?

Zwölfte Vorleſung.

Ich habe in der letzten Stunde einen der erſten und gewöhnlichſten, den ſogenannten kosmologiſchen Beweis vom Daſein eines Gottes, welcher ſich darauf ſtützt, daß Alles in der Welt endlich und abhängig ſei und daher etwas Unendliches und Unabhängiges außer ſich voraus-ſetze, an dem Beiſpiel des Menſchen beleuchtet. Der Schluß war, daß der Menſch, obwohl urſprünglich Kind, doch zugleich Vater, obwohl Wirkung, zugleich Urſache, obwohl abhängig, doch zugleich ſelbſtſtändig ſei. Was nun aber vom Menſchen gilt, das gilt, freilich mit dem ſich von ſelbſt verſtehenden Unterſchied, der überhaupt zwiſchen dem Men-ſchen und anderen Weſen ſtattfindet, auch von dieſen. Jedes Weſen iſt trotz ſeiner Abhängigkeit von anderen ein eigenes, ſelbſtſtändiges; jedes Weſen hat den Grund ſeiner Exiſtenz — denn wozu wäre es ſonſt? — in ſich ſelbſt; jedes Weſen iſt geworden unter Bedingungen und aus Urſachen — ſie ſeien nun welche ſie wollen, — aus denen kein anderes entſtehen konnte, als eben dieſes; jedes Weſen iſt entſtanden in einem Zuſammenhang von Urſachen, welcher nicht wäre, wenn nicht dieſes Weſen wäre. Jedes Weſen iſt eben ſo Folge, als Grund. Der Fiſch wäre nicht, wenn nicht das Waſſer wäre, aber das Waſſer wäre auch nicht, wenn keine Fiſche wären, oder wenigſtens keine Thiere, wie die Fiſche in ihm leben könnten. Die Fiſche ſind vom Waſſer abhängige Weſen; ſie können nicht exiſtiren ohne Waſſer; ſie ſetzen es voraus;

aber der Grund ihrer Abhängigkeit liegt in ihnen ſelbſt, in ihrer individuellen Natur, die eben ihnen das Waſſer zu ihrem Bedürfniſſe, ihrem Elemente macht. Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr ſteht in Wechſelwirkung, Alles iſt relativ, Alles zugleich Wirkung und Urſache, Alles in ihr iſt allſeitig und gegenſeitig; ſie läuft in keine monarchiſche Spitze aus; ſie iſt eine Republik. Wer nur an das fürſtliche Regiment gewöhnt iſt, der kann ſich freilich keinen Staat, kein gemeinſchaftliches Zuſammenleben der Menſchen ohne Fürſten denken; ebenſo der keine Natur ohne Gott, der einmal von Kindesbeinen an dieſe Vorſtellung gewöhnt iſt. Aber die Natur iſt nicht weniger denkbar ohne Gott, ohne ein außer- und übernatürliches Weſen, als der Staat oder das Volk ohne ein außer und über dem Volke ſtehendes fürſtliches Idol. Ja, wie die Republik die geſchichtliche Aufgabe, das praktiſche Ziel der Menſchheit, ſo iſt das theoretiſche Ziel des Menſchen, die Verfaſſung der Natur als eine republikaniſche zu erkennen, das Regiment der Natur nicht außer ſie zu verlegen, ſondern in ihrem eigenen Weſen begründet zu finden. Es iſt nichts geiſtloſer, als die Natur zu einer einſeitigen Wirkung zu machen und ihr in einem außernatürlichen Weſen, das keine Wirkung eines anderen Weſens iſt, eine einſeitige Urſache gegenüber zu ſetzen. Und wenn ich einmal mich nicht enthalten kann, immer weiter und weiter fort zu grübeln und zu phantaſiren, nicht bei der Natur ſtehen zu bleiben, die Urſachenſucht meines Verſtandes nicht in der all- und gegenſeitigen Wechſelwirkung der Natur befriedigt zu finden, was hält mich denn ab auch über Gott hinauszugehen? warum ſoll ich denn hier ſtehen bleiben? warum nicht auch nach einem Grunde oder einer Urſache Gottes fragen? Und findet denn bei Gott nicht daſſelbe Verhältniß ſtatt, welches in der Verkettung der natürlichen Urſachen und Wirkungen ſtattfindet, und welches ich eben durch die Annahme eines Gottes aufheben wollte? Iſt denn Gott nicht, wenn ich ihn als die Urſache der Welt denke, abhängig von der Welt? iſt denn eine Urſache ohne Wirkung? Was bleibt denn überhaupt von

Gott übrig, wenn ich die Welt weglaſſe oder wegdenke? Wo bleibt denn ſeine Macht, wenn er nichts macht? ſeine Weisheit, wenn keine Welt iſt, in deren Regierung eben ſeine Weisheit beſteht? wo ſeine Güte, wenn Nichts iſt, dem er gut iſt? wo ſein Bewußtſein, wenn kein Gegenſtand iſt, an dem er ſich ſeiner bewußt wird? wo ſeine Unendlichkeit, wenn nichts Endliches iſt? denn er iſt ja nur im Gegenſatze gegen daſſelbe unendlich. Wenn ich daher die Welt weglaſſe, ſo bleibt mir auch Nichts von Gott übrig. Warum wollen wir alſo nicht bei ihr ſtehen bleiben, da wir doch nimmermehr über und außer ſie hinauskönnen, da uns ſelbſt die Vorſtellung und Annahme eines Gottes auf die Welt zurückwirft, da wir mit der Hinwegnahme der Natur, der Welt alle Wirklichkeit, folglich auch die Wirklichkeit Gottes, in wiefern er als die Welturſache gedacht wird, aufheben? Die Schwierigkeiten, die ſich unſerm Geiſte bei der Frage nach dem Anfang der Welt darbieten, werden daher durch die Annahme eines Gottes, eines außerweltlichen Weſens nur hinausgeſchoben oder beſeitigt oder vertuſcht, aber *nicht gelöſt*. Es iſt daher das Vernünftigſte anzunehmen, daß die Welt ewig war und ewig ſein wird, daß ſie folglich den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt hat. „Man kann, ſagt Kant in ſeinen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre, ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir iſt Nichts ohne das, was blos durch meinen Willen Etwas iſt; aber *woher bin ich denn?*" Das heißt mit anderen Worten: woher iſt denn Gott? was nöthigt mich bei ihm ſtehen zu bleiben? Nichts; ich muß vielmehr nach ſeinem Urſprung fragen. Und dieſer iſt kein Geheimniß; die Urſache der erſten und allgemeinen Urſache der Dinge im Sinne der Theiſten, der Theologen, der ſogenannten ſpeculativen Philoſophen — iſt der Verſtand des Menſchen. Der Verſtand ſteigt vom Einzelnen und Beſonderen zum Allgemeinen, vom Concreten zum Abſtracten, vom Be-

ſtimmten zum Unbeſtimmten empor. So ſteigt denn auch der Verſtand von den wirklichen, beſtimmten, beſonderen Urſachen ſo lange und ſo weit empor, bis er zu dem Begriffe der Urſache als ſolcher, der Urſache, die keine wirklichen, beſtimmten, beſondern Wirkungen hervorbringt, gekommen iſt. Gott iſt nicht, wenigſtens unmittelbar, wie die Theiſten ſagen, die Urſache von Blitz und Donner, von Sommer und Winter, von Regen und Sonnenſchein, von Feuer und Waſſer, von Sonne und Mond; alle dieſe Dinge und Erſcheinungen haben nur beſtimmte, beſondere, ſinnliche Urſachen; er iſt nur die allgemeine erſte Urſache, die Urſache der Urſachen; er iſt die Urſache, die keine beſtimmte, ſinnliche, wirkliche Urſache iſt, die Urſache, abſtrahirt von allem ſinnlichen Stoff und Material, von allen ſpeciellen Beſtimmungen, d. h. er iſt die Urſache überhaupt, der Begriff der Urſache als ein perſonificirtes, verſelbſtſtändigtes Weſen. So gut der Verſtand den von allen beſtimmten Beſchaffenheiten wirklicher Weſen abgezogenen Begriff des Weſens als ein Weſen perſonificirt, ſo gut perſonificirt er den von allen Merkmalen wirklicher, beſtimmter Urſächlichkeit abgezogenen Begriff der Urſache in einer erſten Urſache. Wie überhaupt auf dem Standpunkt der von den Sinnen abſehenden Vernunft ſubjectiv und logiſch ganz richtig der Menſch die Gattung den Individuen, die Farbe den Farben, die Menſchheit den Menſchen, ſo ſetzt er auch die Urſache den Urſachen voraus. Gott iſt der Grund der Welt, heißt: die Urſache iſt der Grund der Urſachen; wenn keine Urſache iſt, ſo giebt es auch keine Urſachen; das Erſte in der Logik, in der Verſtandesordnung iſt die Urſache, das Zweite, Untergeordnete die Urſachen oder die Arten der Urſache; kurz die erſte Urſache reducirt, führt ſich zurück auf den Begriff der Urſache und der Begriff der Urſache auf den Verſtand, welcher das Allgemeine von den beſonderen wirklichen Dingen abzieht und dann ſeiner Natur gemäß dieſes von ihnen abgezogene Allgemeine als das Erſte ihnen vorausſetzt. Aber eben deswegen, weil die erſte Urſache ein bloßer Verſtandesbegriff oder Verſtandesweſen iſt, das keine gegen-

ſtändliche Exiſtenz hat, ſo iſt ſie auch nicht die Urſache meines Lebens und Beſtehens; die Urſache hilft mir nichts; die Urſache meines Lebens iſt ein Inbegriff vieler, verſchiedener, beſtimmter Urſachen; die Urſache z. B., daß ich athme, iſt ſubjectiv die Lunge, objectiv die Luft, die Urſache, daß ich ſehe, objectiv das Licht, ſubjectiv das Auge. Ich wende mich daher wieder von dem unerquicklichen, abſtracten Thema der erſten, nichts wirkenden Urſache zur Natur, dem Inbegriff wirklicher Urſachen, um auf's Neue auf eine erquicklichere Weiſe zu beweiſen, daß wir bei der Natur als dem letzten Grund unſerer Exiſtenz ſtehen bleiben müſſen, daß alle über die Natur hinausgehenden Ableitungen derſelben von einem nicht natürlichen Weſen nur Phantaſien oder Selbſttäuſchungen ſind. Dieſe Beweiſe ſind nun theils directe, theils indirecte, jene ſind aus der Natur geſchöpft, beziehen ſich unmittelbar auf das Weſen derſelben; die anderen zeigen die Widerſprüche, die in der gegentheiligen Annahme liegen, die ungereimten Conſequenzen, die ſich aus ihr ergeben.

Unſere Welt, aber keineswegs nur die politiſche und ſociale, ſondern auch unſere geiſtige und gelehrte Welt iſt eine verkehrte Welt. Der Triumph unſrer Bildung, unſrer Cultur beſtand größtentheils nur in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der Natur, der Triumph unſerer Wiſſenſchaft, unſerer Gelehrſamkeit in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der einfachen und ſinnfälligen Wahrheit. So iſt es allgemeiner Grundſatz unſerer verkehrten Welt, daß Gott ſich in der Natur offenbart, während es umgekehrt heißen muß, daß urſprünglich wenigſtens die Natur ſich dem Menſchen als Gottheit offenbart, daß die Natur auf den Menſchen den Eindruck macht, welchen er Gott nennt, welchen er unter dem Namen Gottes zum Bewußtſein bringt, vergegenſtändlicht. So iſt es allgemeine Lehre unſerer verkehrten Welt, daß die Natur aus Gott entſtanden, während es umgekehrt heißen muß, daß Gott aus der Natur entſtanden, Gott aus der Natur abgeleitet, ein von ihr abſtrahirter, abgezogener Begriff iſt; denn alle

Prädicate, d. h. alle Eigenſchaften oder Beſtimmungen, alle Realitäten, wie die Philoſophen ſagen, d. h. alle Weſenheiten oder Vollkommenheiten, welche in Gott zuſammengefaßt werden oder deren Inbegriff, deren Zuſammenfaſſung eben Gott iſt oder heißt, alle göttlichen Prädicate alſo, welche und wiefern ſie keine vom Menſchen entlehnte ſind, ſind aus der Quelle der Natur geſchöpft, vergegenſtändlichen, vergegenwärtigen, veranſchaulichen uns nichts Andres, als das Weſen der Natur oder kurzweg die Natur. Der Unterſchied iſt nur der, daß Gott ein abſtractes, d. h. gedachtes, die Natur ein concretes, d. h. wirkliches Weſen iſt, aber das Weſen, die Sache, der Inhalt iſt daſſelbe; Gott iſt die abſtracte, d. h. von der ſinnlichen Anſchauung abgezogene, gedachte, zu einem Verſtandesobject oder Verſtandesweſen gemachte Natur; die Natur im eigentlichen Sinne iſt die ſinnliche, wirkliche Natur, wie ſie uns unmittelbar die Sinne offenbaren und darſtellen. Betrachten wir nun die Weſensbeſtimmungen der Gottheit, ſo werden wir finden, daß ſie alle nur in der Natur wurzeln, daß ſie nur Sinn und Verſtand haben, wenn ſie auf die Natur zurückgeführt werden. Eine Weſensbeſtimmung Gottes iſt, daß er ein mächtiges, ja das mächtigſte, in ſpäteren Vorſtellungen das allmächtige Weſen iſt. Die Macht iſt ſelbſt das erſte Prädicat der Gottheit oder vielmehr die erſte Gottheit. Aber was iſt dieſe Macht? was drückt ſie aus? nichts als die Macht der Naturerſcheinungen; daher ſind, wie ſchon in den erſten Stunden angeführt wurde, Blitz und Donner, als die Erſcheinung, welche den mächtigſten, furchtbarſten Eindruck auf den Menſchen macht, die Wirkung des höchſten, mächtigſten Gottes oder ſelbſt eins mit ihm. Selbſt im Alten Teſtament iſt und heißt der Donner die Stimme Gottes und an vielen Stellen der Blitz „das Angeſicht Gottes“. Was iſt aber ein Gott, deſſen Stimme der Donner, deſſen Angeſicht der Blitz, anders, als das Weſen der Natur, reſpective des Blitzes und Donners? Selbſt bei den chriſtlichen Theiſten drückt die Macht trotz der Geiſtigkeit ihres Gottes nichts anders aus, als die ſinnliche Macht, die Macht der Natur. So

ſagt z. B. der chriſtliche Dichter Triller in ſeinen „poetiſchen Betrachtungen“:

Iſt es nicht wahr, geſteh es mir,
Daß dir das Herz im Leibe zittert,
Wann mit erſchütternder Gewalt
Der Donner raſſelt, rollt und knallt?
Woher mag dieſe Furcht entſtehn?
Wo anders her? als daß dein Geiſt
Dir ſagt, es könne leicht geſchehn,
Daß Gott durch ſeines Donners Kraft
Und durch der Blitzen Schwefelflammen
Dich plötzlich von der Erde rafft?
So iſt es demnach Zweiffels frey,
Daß Blitz und Donnerſchlag ein Zeichen
Von Gottes Sein und Allmacht ſey.

Und wo die Macht der Natur bei den Chriſten auch nicht ſo vernehmlich in die Sinne fällt, wie hier im Blitz und Donner des geiſtlichen Triller's, da liegt ſie wenigſtens zu Grunde. So haben die chriſtlichen Theiſten, deren Weſen die Abſtraction und eben deswegen die Entfernung von der Wahrheit der Natur, die Urſache der Bewegung in der Natur, weil ſie dieſe zu einer todten, trägen Maſſe oder Materie machten, von der Macht oder Allmacht Gottes abgeleitet. Gott, ſagten ſie, hat der an ſich bewegungsloſen Materie die Bewegung eingepflanzt, eingedrückt, mitgetheilt, und eben deswegen haben ſie die ungeheuere Macht Gottes bewundert, kraft welcher er dieſe ungeheuere Maſſe oder Maſchine in Bewegung geſetzt. Aber iſt nicht dieſe Macht, wodurch Gott den Körper oder die Materie in Bewegung verſetzt, abſtrahirt, abgezogen von der Kraft oder Macht, womit ein Körper einem anderen ruhenden ſeine Bewegung mittheilt? Die diplomatiſchen Theiſten läugneten freilich wieder, daß Gott durch einen Stoß, eine unmittelbare Berührung die Materie bewegt habe; er ſei ein Geiſt, durch ſeinen bloßen Willen habe er dies bewirkt. Allein ſo wenig Gott als ein bloßer Geiſt, ſondern zugleich als ein Weſen, und zwar materielles, ſinnliches, wenn gleich verſteckt materielles, verſteckt ſinnliches Weſen

vorgeſtellt wird, ſo wenig hat er durch ſeinen bloßen Willen die Bewegung verurſacht. Wille iſt nichts ohne Macht, ohne ein poſitives, materielles Vermögen. Die Theiſten unterſcheiden ja ſelbſt ausdrücklich in Gott die Macht vom Willen und Verſtand. Was iſt denn nun aber dieſe vom Willen und Verſtande unterſchiedene Macht anders, als die Naturmacht? Die Vorſtellung der Macht als eines göttlichen Prädicats oder als einer Gottheit ergiebt oder entwickelt ſich im Menſchen beſonders aus der Vergleichung der Wirkungen der Natur mit den Wirkungen des Menſchen. Der Menſch kann nicht Kräuter und Bäume hervorbringen, nicht Sturm und Wetter machen, nicht blitzen und donnern. „Unnachahmlich“ nennt daher Virgil Jupiter's Blitzſtrahl, und den Salmoneus trifft deswegen in der griechiſchen Mythologie der Blitz des Jupiter, weil er ſich erfrechte, wie Jupiter blitzen und donnern zu wollen. Dieſe Wirkungen der Natur gehen über die Kräfte des Menſchen, ſind nicht in ſeiner Macht. Eben deswegen iſt ihm das dieſe Wirkungen und Erſcheinungen hervorbringende Weſen ein *übermenſchliches* und als ein übermenſchliches ein göttliches Weſen. Aber alle dieſe Wirkungen und Erſcheinungen drücken nichts Andres aus, als die *Macht der Natur*. Die Chriſten, die Theiſten ſchreiben zwar dieſe Wirkungen *mittelbar* oder ihrem Urſprung nach Gott zu, einem von der Natur unterſchiedenen, mit Willen, Verſtand, Bewußtſein wirkenden Weſen; aber das iſt nur eine Erklärung, und hier handelt es ſich nicht darum, ob ein Geiſt Urſache dieſer Erſcheinungen iſt oder nicht iſt, ſein kann oder nicht ſein kann, ſondern nur darum, daß *die* Naturerſcheinungen, *die* Naturwirkungen, welche ſelbſt der Chriſt, wenigſtens der rationaliſtiſche, aufgeklärte Chriſt zu keinen unmittelbaren Wirkungen Gottes, nur ihrem erſten Urſprung nach zu Wirkungen Gottes, aber ihrer wirklichen Weſenheit und Beſchaffenheit nach zu Wirkungen der Natur macht, das Original ſind, von welchem der Menſch urſprünglich den Ausdruck und Begriff einer übermenſchlichen, göttlichen Macht und Kraft abzieht. Ein Beiſpiel. Wenn ein Blitz einen Menſchen erſchlägt,

ſo ſagt oder denkt der Chriſt, daß dies nicht von Ohngefähr, oder in Folge der bloßen Naturordnung geſchah, ſondern in Folge eines göttlichen Beſchluſſes; denn „es fällt kein Sperling vom Dache, ohne Gottes Willen.“ Gott wollte, daß er ſtarb und zwar auf dieſe Weiſe. Sein Wille iſt die Urſache, die letzte oder erſte Urſache des Todes, die nächſte iſt der Blitz, oder der Blitz iſt, im Sinn des alten Glaubens, das Mittel, wodurch Gott ſelbſt den Menſchen tödtete, im Sinne des modernen Glaubens die Mittelurſache, welche mit Gottes Willen oder wenigſtens Erlaubniß (Zulaſſung) den Tod bewirkte. Aber die niederſchmetternde, tödtende, verſengende Kraft iſt die eigene Kraft des Blitzes, ſo wie die Kraft oder Wirkung des Arſeniks, wodurch ich einen Menſchen tödte, nicht eine Wirkung meines Willens, meiner Kraft, ſondern die dem Arſenik eigene Kraft und Wirkung iſt. Wir unterſcheiden alſo auf dem theiſtiſchen oder chriſtlichen Standpunkt die Kraft der Dinge von der Kraft oder richtiger dem Willen Gottes; wir halten nicht die Wirkungen und folglich Eigenſchaften — denn wir erkennen ja nur die Eigenſchaften der Dinge aus ihren Wirkungen — der Elektricität, des Magnetismus, der Luft, des Waſſers, des Feuers für Eigenſchaften und Wirkungen Gottes; wir ſagen nicht: Gott brennt und wärmt, ſondern das Feuer brennt und wärmt, wir ſagen und denken nicht: Gott macht naß, ſondern das Waſſer, nicht Gott donnert und blitzt, ſondern es donnert und blitzt u. ſ. w. Gerade nun aber dieſe von Gott als geiſtigem Weſen, wie ihn der Chriſt denkt, unterſchiedenen Erſcheinungen, Eigenſchaften und Wirkungen der Natur ſind es, welchen der Menſch die Vorſtellung göttlicher, übermenſchlicher Macht entnimmt, wegen welcher er, ſo lange er ſeinem urſprünglichen, einfachen, die Natur nicht in Gott und Welt zerſpaltenden Sinne treu bleibt, die Natur ſelbſt als Gott verehrt. Bei dem Ausdruck: übermenſchlich, kann ich mich nicht enthalten, eine Bemerkung einzuſchalten. Es iſt eine der gewöhnlichſten Lamentationen der religiöſen und gelehrten Heuler über den Atheismus, daß er ein weſentliches Bedürfniß des

Menſchen zerſtöre oder verkenne, nämlich das Bedürfniß deſſelben, etwas über ſich Seiendes anzunehmen und zu verehren, daß er eben deswegen den Menſchen zu einem egoiſtiſchen und hochmüthigen Weſen mache. Allein der Atheismus hebt nicht, indem er das theologiſche Ueber dem Menſchen aufhebt, damit auch das moraliſche und natürliche Ueber auf. Das moraliſche Ueber iſt das Ideal, das ſich jeder Menſch ſetzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieſes Ideal iſt und muß ſein ein menſchliches Ideal und Ziel. Das natürliche Ueber iſt die Natur ſelbſt, ſind insbeſondere die himmliſchen Mächte, von denen unſere Exiſtenz, unſere Erde abhängt; iſt ja die Erde ſelbſt nur ein Glied derſelben und das, was ſie iſt, nur innerhalb der Stellung, die ſie in unſerem Sonnenſyſtem einnimmt. Selbſt das religiöſe überirdiſche und übermenſchliche Weſen verdankt ſeinen Urſprung nur dem ſinnlichen, optiſchen über uns Sein des Himmels und der Himmelskörper. Julian beweiſt bei Cyrillus daraus die Gottheit der Geſtirne, daß Jeder die Hände in den Himmel erhebt, wenn er betet oder ſchwört oder irgend wie den Namen der Gottheit anruft. Verſetzen doch ſelbſt die Chriſten ihren „geiſtigen, allgegenwärtigen" Gott noch in den Himmel; und ſie verſetzen ihn aus denſelben Gründen in den Himmel, aus welchen urſprünglich der Himmel ſelbſt für Gott galt. Ariſto von Chios, des Zeno, welcher der Stifter des Stoicismus, Schüler, ſagte ausdrücklich: „*über* uns iſt oder geht das Phyſiſche (die Natur), denn es iſt unmöglich zu erkennen und bringt uns keinen Nutzen." Aber dieſes Phyſiſche iſt hauptſächlich das Himmliſche. Die Gegenſtände der Aſtronomie und Meteorologie waren es ja vor Allem, welche das Intereſſe der Naturforſcher und Naturphiloſophen erregten. So verwarf auch Sokrates die Phyſik als etwas *über* die Kräfte des Menſchen Gehendes und führte die Menſchen von der Phyſik zur Ethik; aber unter dieſer Phyſik verſtand er hauptſächlich die Aſtronomie und Meteorologie, daher der bekannte Spruch, daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe, daher auch, daß er alles die Kräfte

und Beſtimmung des Menſchen überſteigende Philoſophiren Meteorologein (d. h. ſich mit himmliſchen, überirdiſchen Dingen beſchäftigen) nannte.

Wie aber die Macht, die Uebermenſchlichkeit, das höchſte oder obere, über uns ſeiende Weſen — Superi heißen bei den Römern die Götter —, ſo ſind auch die andern Prädicate der Gottheit, wie die Ewigkeit, die Unendlichkeit, urſprünglich Prädicate der Natur. So iſt z. B. bei Homer die Unendlichkeit ein Beiwort des Meeres und der Erde, beim Philoſophen Anaximenes ein Beiwort der Luft, im Zendaveſta die Ewigkeit und Unſterblichkeit ein Prädicat der Sonne und Sterne. Selbſt der größte Philoſoph des Alterthums, Ariſtoteles, ſchreibt im Gegenſatze zu der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Irdiſchen dem Himmel und den Himmelskörpern Unveränderlichkeit und Ewigkeit zu. Und ſelbſt der Chriſt erſchließt aus (d. h. leitet ab von) der Größe und Unendlichkeit der Welt oder Natur die Größe und Unendlichkeit Gottes, wenn er gleich hernach — aus einem ſehr begreiflichen, hier aber nicht zu erörternden Grunde — jene vor dieſer verſchwinden läßt. So ſagt z. B. Scheuchzer in ſeiner „Naturwiſſenſchaft Hiob's" mit unzähligen andern Chriſten: „Seine (Gottes) unendliche Größe zeiget an nicht nur die unbegreifliche Größe der Welt und Weltkörper, ſondern auch das kleinſte Stäublein." Und in ſeiner „Phyſika oder Naturwiſſenſchaft" ſagt derſelbe gelehrte und fromme Naturforſcher: „es leuchtet die unendliche Weisheit und Macht des Schöpfers hervor nicht nur aus denen infinite magnis, aus der ganzen Welt Maſſe und jenen großen in freiem Himmel daher ſchwimmenden Körpern ... ſondern auch aus denen infinite parvis, aus denen Stäublein kleinen Thierlein ... Ein jedes Stäublein begreifet eine unendliche Zahl kleinſter Welten." Der Begriff der Unendlichkeit fällt zuſammen mit dem Begriff allumfaſſender Allgemeinheit oder Univerſalität. Gott iſt kein particuläres und darum endliches, kein auf dieſe oder jene Nation, dieſen oder jenen Ort beſchränktes Weſen, aber auch nicht die Natur.

Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer ſind Allen gemein, ſagt ein griechiſcher Philoſoph, und ein römiſcher Dichter (Ovid) ſagt: die Natur hat weder die Sonne, noch die Luft, noch das Waſſer Jemanden zugeeignet. „Vor Gott gilt kein Anſehen der Perſon", aber auch nicht vor der Natur. Die Erde bringt ihre Früchte nicht nur dieſer oder jener auserleſenen Perſon oder Nation hervor; die Sonne ſcheint nicht blos über das Haupt des Chriſten, des Juden, ſie erleuchtet alle Menſchen ohne Unterſchied. Eben wegen dieſer Unendlichkeit und Allgemeinheit der Natur konnten die alten Juden, welche ſich für das von Gott bevorzugte, d. h. einzige berechtigte Volk hielten, welche glaubten, daß nur ihret-, der Juden willen, nicht der Menſchen wegen die Welt geſchaffen ſei, nicht begreifen, warum die Güter des Lebens nicht ihnen allein, ſondern auch den Götzendienern zu Gebote ſtänden. Auf die Frage, warum Gott nicht den Götzendienſt zerſtöre, antworteten daher jüdiſche Gelehrte, er würde die Götzendiener vernichten, wenn ſie nicht der Welt nothwendige Dinge verehrten; da ſie aber Sonne, Mond, Sterne, Waſſer, Feuer verehrten, warum ſollte Gott wegen einiger Thoren die Welt zerſtören? d. h. in Wahrheit: Gott muß die Urſachen und Gegenſtände der Idolatrie beſtehen laſſen, weil ohne ſie nicht die Juden beſtehen könnten (10). Wir haben hier ein intereſſantes Beiſpiel von einigen weſentlichen Characterzügen der Religion. Erſtlich ein Beiſpiel von dem Widerſpruch zwiſchen Theorie und Praxis, Glauben und Leben, welcher in jeder Religion ſich findet. Mit ihrer Theorie, ihrem Glauben ſtand dieſe natürliche Gemeinſchaft der Erde, des Lichtes, des Waſſers, welche die Juden mit den Götzendienern hatten, in directem Widerſpruch; da ſie Nichts mit den Heiden gemein haben wollten und ihrer Religion nach gemein haben ſollten, ſo hätten ſie auch die Lebensgüter nicht mit ihnen gemein haben ſollen. Wären ſie conſequent geweſen, ſo hätten ſie entweder die Heiden oder ſich von dem Genuſſe derſelben ausſchließen müſſen, um gar nichts mit den profanen Heiden gemein zu haben. Zweitens haben wir hieran ein Beiſpiel, daß die

Natur weit liberaler iſt als der Gott der Religionen, daß der naturgemäße Standpunkt des Menſchen oder die Naturanſchauung weit univerſeller iſt, als der religiöſe Standpunkt, welcher den Menſchen vom Menſchen, den Chriſten vom Juden, den Juden vom Heiden trennt, daß folglich die Einheit des Menſchengeſchlechts, die alle Menſchen umfaſſende Liebe keineswegs auf den Begriff des himmliſchen Vaters, oder, wie die modernen Philoſophen dieſen Ausdruck überſetzen, auf den Begriff des Geiſtes, ſondern eben ſo, ja noch beſſer auf die Natur ſich ſtützt, ja, urſprünglich ſich nur auf ſie ſtützte. Die allgemeine Menſchenliebe ſtammt daher auch keineswegs erſt aus dem Chriſtenthum. Schon die heidniſchen Philoſophen lehrten ſie; aber der Gott der heidniſchen Philoſophen war nichts Andres, als die Welt oder Natur.

Die Chriſten haben vielmehr denſelben Glauben gehabt, wie die Juden; ſie haben ebenfalls geglaubt und geſagt, daß die Welt nur ihret-, der Chriſten willen erſchaffen und erhalten werde; ſie haben ſich daher conſequent eben ſo wenig die Exiſtenz der Ungläubigen und Heiden überhaupt erklären können, als die Juden, denn wenn die Welt nur der Chriſten wegen iſt, wozu und warum ſind denn die anderen Menſchen, die keine Chriſten ſind, nicht an den chriſtlichen Gott glauben? Aus einem chriſtlichen Gott läßt ſich nur das Daſein von chriſtlichen, aber nicht von heidniſchen und ungläubigen Menſchen erklären. Der Gott, der über Gerechte und Ungerechte, über Gläubige und Ungläubige, Chriſten und Heiden ſeine Sonne aufgehen läßt, iſt ein gegen dieſe religiöſen Unterſchiede gleichgültiger, nichts von ihnen wiſſender Gott, iſt in Wahrheit nichts Andres, als die Natur (11). Wenn es daher in der Bibel heißt: Gott läßt ſeine Sonne aufgehen über Gute und Böſe, ſo haben wir in dieſen Worten Spuren oder Beweiſe einer religiöſen Naturanſchauung, oder unter den Guten und Böſen ſind nur moraliſch, aber keineswegs dogmatiſch unterſchiedene Menſchen zu verſtehen, denn der dogmatiſche bibliſche Gott unterſcheidet ſtrenge die Böcke von den Schafen, die Chriſten von den Juden und Heiden, die

Gläubigen von den Ungläubigen; denn den Einen verheißt er die Hölle, den Anderen den Himmel, die Einen verdammt er zum ewigen Leben und Glück, die Anderen zum ewigen Elend und Tod. Aber eben deswegen läßt ſich auch nicht das Daſein ſolcher von ihm zum Nichts verdammten Menſchen aus ihm ableiten; wir können es nur uns erklären, wir können überhaupt den tauſend und abermal tauſend Widerſprüchen, Verlegenheiten, Schwierigkeiten und Inconſequenzen, in die uns der religiöſe Glaube verwickelt, nur dann entgehen, wenn wir erkennen, daß der urſprüngliche Gott nur ein von der Natur abgezogenes Weſen iſt, und daher mit Bewußtſein an die Stelle des myſtiſchen, vieldeutigen Namens und Weſens Gottes den Namen und das Weſen der Natur ſetzen.

Dreizehnte Vorlesung.

Was ich in der gestrigen Stunde von der Macht, von der Ewigkeit, von der Uebermenschlichkeit, von der Unendlichkeit und Universalität Gottes gesagt habe, daß sie von der Natur abgezogen seien, ursprünglich nur Eigenschaften der Natur ausdrückten, das gilt auch selbst von den moralischen Eigenschaften. Die Güte Gottes ist nur abgezogen von den dem Menschen nützlichen, guten, wohlthätigen Wesen und Erscheinungen der Natur, welche ihm das Gefühl oder Bewußtsein einflößen, daß das Leben, die Existenz ein Gut, ein Glück sei. Die Güte Gottes ist nur die durch die Phantasie, die Poesie des Affects veredelte, nur die personificirte, als eine besondere Eigenschaft oder Wesenheit verselbstständigte, nur die in thätiger Form ausgedrückte und aufgefaßte Nützlichkeit und Genießbarkeit der Natur. Weil aber die Natur zugleich auch die Ursache von dem Menschen feindlichen, verderblichen Wirkungen ist, so verselbstständigt und vergöttert er diese Ursache in einem böſen Gott. Dieser Gegensatz findet sich fast in allen Religionen; aber die in dieser Beziehung berühmteste Religion ist die persische, welche an die Spitze ihres Glaubens zwei sich feindliche Götter stellt: den Ormuzd, welcher der Gott oder die Ursache aller dem Menschen wohlthätigen Wesen, der nützlichen Thiere, der erfreulichen Erscheinungen, wie des Lichts, des Tags, der Wärme ist, und den Ahriman, welcher der Gott oder die Ursache der Finsterniß, der verderblichen Hitze, der schädlichen Thiere ist.

Auch die chriſtliche Religion, deren Glaubensvorſtellungen faſt insgeſammt aus der perſiſchen, überhaupt orientaliſchen Weltanſchauung ſtammen, hat eigentlich zwei Götter, wovon aber nur der eine vorzugsweiſe oder ausſchließlich Gott, der andere Satan oder Teufel heißt. Und ſelbſt wo man die böſen, verderblichen Wirkungen der Natur nicht von einer ſelbſtſtändigen, perſönlichen Urſache, dem Teufel ableitet, da werden ſie wenigſtens von dem Zorne Gottes abgeleitet. Aber der Gott im Zorne oder der zornige Gott iſt nichts Andres, als der böſe Gott. Wir haben hier wieder ein Beiſpiel, daß zwiſchen Poly- und Monotheismus kein weſentlicher Unterſchied iſt. Der Polytheiſt glaubt gute und böſe Götter, der Monotheiſt verlegt die böſen Götter in den Zorn, die guten in die Güte Gottes, und glaubt Einen Gott, aber dieſer Eine iſt ein guter und böſer oder zorniger Gott, ein Gott von entgegengeſetzten Eigenſchaften. Der Zorn Gottes iſt nun aber nichts als die Strafgerechtigkeit Gottes, vorgeſtellt, verſinnlicht als Affect, als Leidenſchaft. Der Zorn iſt ja ſelbſt im Menſchen urſprünglich und an ſich nichts Andres, als ein leidenſchaftliches Gerechtigkeits- oder Rachegefühl. Der Menſch wird zornig, wo ihm — ſei's nun wirklich oder in ſeiner Meinung — ein Leid, ein Unrecht angethan wird. Der Zorn iſt eine Empörung des Menſchen gegen die despotiſchen Eingriffe, die ſich ein andres Weſen gegen ihn erlaubt. Wie nun aber die Güte Gottes nur von den guten Wirkungen der Natur, ſo iſt die Gerechtigkeit urſprünglich nur von den böſen, ſchädlichen, verderblichen Wirkungen der Natur abgezogen. Die Vorſtellung der Strafgerechtigkeit erzeugt ſich durch Reflexion alſo. Der Menſch iſt ein Egoiſt; er iſt ſich ſelbſt unendlich gut und glaubt nun, daß Alles auch nur ihm zum Beſten dienen müſſe, daß es kein Uebel geben ſolle und könne; er findet aber Widerſprüche mit dieſem ſeinen Egoismus und Glauben; er glaubt daher, daß ihm nur etwas Böſes begegne, wenn er gegen das Weſen oder die Weſen, von denen er alles Gute und Wohlthätige ableitet, gefehlt und ſie dadurch gegen ſich in Harniſch gebracht habe. Er erklärt ſich daher

die Uebel der Natur als Strafen, die Gott wegen irgend eines gegen ihn begangenen Fehlers oder Unrechts über die Menſchen verhängt habe. Daher auch der chriſtliche Glaube, daß einſt die Natur ein Paradies geweſen, wo nichts dem Menſchen Feindliches und Schädliches exiſtirt habe, daß aber dieſes Paradies in Folge der Sünde und des durch ſie erregten Zornes Gottes zu Grunde gegangen ſei. Aber dieſe Erklärung iſt eine theologiſch verkehrte. Urſprünglich iſt der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes im Unterſchied von ſeiner Güte nur abgezogen und abgeleitet von den ſchädlichen und verderblichen Erſcheinungen der Natur. Nicht weil Gott ſtraft, gerecht, zornig, bös iſt, iſt dieſer Menſch vom Blitz getödtet worden, ſondern umgekehrt, weil er vom Blitz erſchlagen, ſo iſt die Urſache dieſes Todesfalls ein zorniges, ſtrafendes, böſes Weſen. Das iſt der urſprüngliche Gang der menſchlichen Gedanken. (12) Aber wie die Güte und Gerechtigkeit Gottes von den guten und böſen Erſcheinungen der Natur, ſo iſt auch die Weisheit nur von der Natur und zwar von der Ordnung, in der die Erſcheinungen der Natur auf einander folgen, von dem Zuſammenhange der natürlichen Urſachen und Wirkungen abgeleitet und abgezogen.

Aber wie die bisherigen phyſiſchen oder metaphyſiſchen und moraliſchen, ſo ſind auch die übrigen mehr unbeſtimmten oder verneinenden Eigenſchaften Gottes von der Natur abgezogen. Gott iſt nicht ſichtbar; aber auch die Luft iſt nicht ſichtbar. Eben deßwegen iſt faſt bei allen, nur einigermaßen ſpirituellen Völkern auch die Luft, der Athem, Hauch identiſch mit Geiſt. Und Gott ſelbſt unterſcheidet ſich wieder nicht vom Geiſte, d. h. von der Luft, als dem in der ungebildeten ſinnlichen Anſchauung allein das Leben des Menſchen bedingenden oder vielmehr verurſachenden und erhaltenden Weſen. Wenn es daher heißt: von Gott ſollſt Du Dir kein Bildniß machen, ſo folgt daraus noch nicht, daß unter Gott ein Geiſt in unſerem Sinne, die wir unter Geiſt ein denkendes, wollendes, erkennendes Weſen verſtehen, verſtanden wird. Wer kann ſich von der Luft ein Bild machen? Wundre Dich nicht, erwiedert Mi-

nucius Felix auf den Vorwurf der Heiden, daß der Chriſten Gott nicht gezeigt, noch geſehen werden könne, wenn Du Gott nicht ſiehſt, auch Wind und Luft ſind unſichtbar, ob ſie gleich Alles hin und her ſtoßen, bewegen, erſchüttern. Gott iſt nicht greifbar, nicht taſtbar. Aber iſt es denn die Luft, ob ſie gleich für die Phyſiker wägbar iſt, iſt es das Licht? Läßt ſich das Licht, läßt ſich die Luft plaſtiſch, d. h. in einer individuellen, körperlichen Geſtalt darſtellen? Wie verkehrt iſt es daher, daraus, daß Völker von ihren Göttern oder ihrem Gotte keine Bilder, keine Statuen und folglich keine Tempel haben, zu ſchließen, daß ſie ein geiſtiges Weſen, ein geiſtiges Weſen in unſerem Sinne verehren? Sie verehren die Natur, ſei's nun im Ganzen oder in ihren Theilen, ohne ſie noch vermenſchlicht, ohne ſie wenigſtens noch in beſtimmte menſchliche Form und Figur gebracht zu haben, das iſt der Grund, warum ſie keine menſchlichen Bilder und Statuen von den Gegenſtänden ihrer religiöſen Verehrung haben. Gott kann ich nicht in beſchränkte Formen, Bilder, Begriffe faſſen; aber kann ich denn die Welt, das Univerſum darein faſſen? Wer kann ſich von der Natur ein Bild machen, wenigſtens ein ihrem Weſen entſprechendes Bild? Jedes Bild iſt ja nur von einem Theil der Welt genommen, wie kann ich alſo das Ganze in einem Theile entſprechend darſtellen wollen? Gott iſt nicht ein zeitlich und räumlich beſchränktes Weſen; aber iſt's denn die Welt? iſt die Welt an dieſem Orte, in dieſer Zeit? iſt ſie nicht an allen Orten, in allen Zeiten? Iſt die Welt in der Zeit oder nicht vielmehr die Zeit in der Welt? iſt die Zeit nicht eine Form nur der Welt, die Art und Weiſe, in welcher die einzelnen Weſen und Wirkungen der Welt auf einander folgen? Wie kann ich alſo der Welt einen zeitlichen Anfang zuſchreiben? Setzt die Welt die Zeit oder nicht vielmehr die Zeit die Welt voraus? Die Welt iſt das Waſſer, die Zeit die Bewegung des Waſſers; iſt aber das Waſſer nicht der Natur der Sache nach früher, als die Bewegung deſſelben? ſetzt nicht die Bewegung des Waſſers das Waſſer voraus? iſt die Bewegung deſſelben nicht eine Folge ſeiner eigenthümlichen Natur

und Beſchaffenheit? Iſt es alſo nicht eben ſo thöricht, ſich die Welt in der Zeit entſtanden zu denken, als wenn ich mir das Weſen eines Dings erſt in den Folgen dieſes Weſens entſtanden denke? Iſt es nicht eben ſo unſinnig, ſich einen zeitlichen Punkt als den Anfang der Welt zu denken, als den Fall des Waſſers ſich als den Urſprung des Waſſers zu denken? Sehen wir nun aber nicht aus dem bisher Angeführten, daß das Weſen und die Eigenſchaften der Welt und das Weſen und die Eigenſchaften Gottes dieſelben ſind, daß Gott ſich nicht von der Welt unterſcheidet, daß Gott nur ein von der Welt abſtrahirter Begriff, Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur der Gott in Wirklichkeit oder der wirkliche Gott iſt, daß die Unendlichkeit Gottes nur von der Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit Gottes nur von der Ewigkeit der Welt, die Macht und Herrlichkeit Gottes nur von der Macht und Herrlichkeit der Natur abgezogen, nur aus ihr entſtanden, von ihr abgeleitet iſt? Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt iſt nur der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Sinn, Gedanken und Anſchauung; die Welt als Gegenſtand der Sinne, namentlich der körperlichen Sinne, wie des groben Taſtſinns, iſt die Welt, die eigentlich ſogenannte Welt, dagegen die Welt als Gegenſtand des Gedankens, des das Allgemeine von den Sinnen abziehenden Denkens iſt Gott. Aber wie das Allgemeine, das der Verſtand von den ſinnlichen Dingen abzieht, ein, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar Sinnliches, ein dem Weſen, der Sache, wenn auch nicht der Form nach Sinnliches iſt (denn der Begriff des Menſchen iſt ja vermittelſt der Menſchen, der Begriff des Baumes vermittelſt der Bäume, welche die Sinne mir zeigen, etwas Sinnliches), ſo iſt auch das Weſen Gottes, obwohl es nur das gedachte, abgezogene Weſen der Welt iſt, doch ein mittelbar ſinnliches Weſen. Gott iſt allerdings kein ſinnliches Weſen, wie irgend ein ſichtbar oder handgreiflich begränzter Körper, wie der Stein, die Pflanze, das Thier, aber wenn man nur deßwegen dem Weſen Gottes die Sinnlichkeit abſprechen wollte, ſo müßte man ſie auch der Luft, auch dem Licht abſprechen. Selbſt da, wo der Menſch ſich

mit der Vorſtellung Gottes über die Natur zu erheben glaubt, wo er Gott, wenigſtens ſeiner Einbildung nach, als ein von allen ſinnlichen Eigenſchaften abgeſondertes, unſinnliches, unkörperliches Weſen denkt, wie die Chriſten, namentlich die ſogenannten rationaliſtiſchen Chriſten; ſelbſt da bildet doch wenigſtens die Grundlage des geiſtigen Gottes die Vorſtellung des ſinnlichen Weſens. Wer kann ſich überhaupt etwas als Weſen denken, ohne es zugleich als ſinnliches Weſen zu denken, mag er auch alle Beſchränkungen und Eigenſchaften eines taſtbar ſinnlichen Weſens von ihm weglaſſen? Der Unterſchied zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Weſen der ſinnlichen Dinge iſt nur der Unterſchied zwiſchen der Gattung und den Arten oder den Individuen. Gott iſt ſo wenig dieſes oder jenes Weſen, als die Farbe dieſe oder jene Farbe, der Menſch dieſer oder jener Menſch iſt; denn im Gattungsbegriff des Menſchen ſehe ich ab von den Unterſchieden der Menſchenarten und einzelnen Menſchen, im Gattungsbegriff der Farbe von den einzelnen, unterſchiedenen Farben. So ſehe ich auch in Gottes Weſen ab von den Unterſchieden und Eigenſchaften der vielen verſchiedenen ſinnlichen Weſen, denke es blos im Allgemeinen als Weſen; aber eben deßwegen weil der Begriff des göttlichen Weſens nur abgezogen iſt von den ſinnlichen Weſen, die die Welt enthält, weil er nur ein Gattungsbegriff iſt, ſo unterſchieden wir ſtets auch dieſem allgemeinen Begriff die Bilder ſinnlicher Weſen, wir ſtellen uns das Weſen Gottes bald als das Weſen der Natur im Ganzen, oder des Lichtes, oder des Feuers, oder des Menſchen, namentlich eines alten ehrwürdigen Mannes vor, gleichwie uns bei jedem Gattungsbegriff das Bild der Individuen, von denen wir ihn abſtrahirt haben, vorſchwebt. Eben ſo wie mit dem Weſen, iſt es auch mit der Exiſtenz Gottes, wie ſich von ſelbſt verſteht, denn die Exiſtenz läßt ſich ja nicht vom Weſen abſondern. Selbſt da, wo Gott als ein Weſen vorgeſtellt wird, das, weil es ſelbſt Geiſt, nur für den Geiſt des Menſchen exiſtire, nur dem Menſchen Gegenſtand werde, wenn er ſich erhebe über die Sinne, von den ſinnlichen

Weſen ſeinen Geiſt abziehe, ſelbſt da liegt der Exiſtenz Gottes die Wahrheit der ſinnlichen Exiſtenz, die Wahrheit der Natur zu Grunde. Gott ſoll nicht nur im Denken, im Geiſte, ſondern auch außer dem Geiſte, unabhängig von unſerem Denken exiſtiren, ein von unſerem Geiſte, unſeren Gedanken und Vorſtellungen von ihm unterſchiedenes Weſen ſein. Darauf, daß er ein von uns unabhängig, außer uns exiſtirendes, gegenſtändliches Weſen ſei, wird aller Nachdruck gelegt. Aber wird denn nicht dadurch ſelbſt in Gott, wo angeblich von allem Sinnlichen abgeſehen werden ſoll, die Wahrheit des ſinnlichen Seins eingeſtanden? nicht anerkannt, daß es außer ſinnlichem Sein kein Sein giebt? Haben wir denn ein anderes Merkmal, ein anderes Kriterium einer Exiſtenz außer uns, einer vom Denken unabhängigen Exiſtenz, als die Sinnlichkeit? Iſt eine Exiſtenz ohne Sinnlichkeit nicht der bloße Gedanke, das Geſpenſt von einer Exiſtenz? Die Exiſtenz Gottes oder *wie* ſie Gott zugeſchrieben wird, unterſcheidet ſich nur ſo von der Exiſtenz der ſinnlichen Weſen außer uns, wie das Weſen Gottes ſich von den ſinnlichen Weſen nach der eben gegebenen Erklärung unterſcheidet. Die Exiſtenz, wie ſie von Gott ausgeſagt wird, iſt die Exiſtenz im Allgemeinen, der Gattungsbegriff der Exiſtenz, die von allen beſonderen und individuellen Beſchaffenheiten oder Beſtimmungen abgeſonderte Exiſtenz. Dieſe Exiſtenz iſt nun allerdings eine geiſtige, eine abſtracte, wie jeder Allgemeinbegriff etwas Abſtractes, etwas Geiſtiges iſt; aber gleichwohl iſt ſie doch nichts Andres, als die *ſinnliche Exiſtenz nur gedacht im Allgemeinen*. Hierin haben wir die Löſung von den Schwierigkeiten, die die Exiſtenz den Philoſophen und Theologen gemacht, wie die ſogenannten Beweiſe vom Daſein Gottes zeigen, die Löſung von den Widerſprüchen, die ſich in den Erklärungen und Vorſtellungen über die Exiſtenz Gottes finden; hieraus begreifen wir, warum man Gott eine geiſtige Exiſtenz zuſchreibt, aber gleichwohl wieder zugleich dieſe geiſtige Exiſtenz als eine ſinnliche, ſelbſt örtliche, als eine Exiſtenz im Himmel vorſtellt; kurz, der Widerſpruch, der Streit zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit in der Vor-

ſtellung der göttlichen Exiſtenz, die Zweideutigkeit, die myſtiſche Unbeſtimmtheit derſelben erklärt ſich einfach daraus, daß ſie von der ſinnlichen Exiſtenz der wirklichen Dinge und Weſen abſtrahirt, abgezogen iſt, daß aber eben deßwegen ſich nothwendig dieſer abſtracten Exiſtenz das Bild der ſinnlichen Exiſtenz unterſtellt, wie ſich dem Weſen Gottes ſtets das Bild des ſinnlichen Weſens unterſtellt. Wenn nun aber, wie wir bisher geſehen haben, alle Eigenſchaften, Weſenheiten oder Realitäten, welche zuſammen das Weſen Gottes ausmachen, von der Natur abgezogen ſind, wenn das Weſen, die Exiſtenz, die Eigenſchaften der Natur das Original ſind, nach welchem der Menſch das Bild Gottes entworfen hat, oder wenn, tiefer eingegangen, Gott und Welt oder Natur ſich nur ſo unterſcheiden wie der Gattungsbegriff und die Individuen, ſo daß alſo die Natur, wie ſie der ſinnlichen Anſchauung Gegenſtand iſt, die eigentliche Natur iſt, die Natur aber, wie ſie im Unterſchiede von der Sinnlichkeit, in der Abſonderung von ihrer Materialität und Körperlichkeit Gegenſtand des Geiſtes, des Denkens iſt, Gott iſt; ſo erhellt von ſelbſt, ſo iſt eben damit auch erwieſen, daß die Natur nicht von Gott, das wirkliche Weſen nicht von dem abſtracten, das körperliche, materielle Weſen nicht von dem geiſtigen entſtanden iſt. Die Natur von Gott ableiten, iſt eben ſo viel, als aus dem Bilde, aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dings dieſes Ding ableiten wollen. So verkehrt dieſes iſt, ſo beruht doch auf dieſer Verkehrtheit das Geheimniß der Theologie. Die Dinge werden in der Theologie nicht gedacht und gewollt, *weil ſie ſind*, ſondern ſie *ſind*, *weil* ſie gedacht und gewollt werden. Die Welt iſt, weil ſie Gott gedacht und gewollt hat, weil ſie jetzt noch Gott denkt und will. Die Idee, der Gedanke iſt nicht von dem Gegenſtande deſſelben abſtrahirt, ſondern der Gedanke iſt das Hervorbringende, die Urſache des von ihm gedachten Gegenſtandes. Aber eben dieſe Lehre — der Kern der chriſtlichen Theologie und Philoſophie — iſt eine Verkehrtheit, in der die Ordnung der Natur umgekehrt wird. Wie kommt aber der Menſch auf dieſe Verkehrtheit? Ich habe

ſchon oben bei der erſten Urſache geſagt, daß der Menſch und zwar ſubjectiv mit vollem Recht — wenigſtens ſo lange mit vollem Rechte, als er nicht hinter ſein eigenes Weſen gekommen iſt — die Gattung, d. h. hier den Gattungsbegriff den Arten und Individuen, in philoſophiſcher Sprache ausgedrückt, das Abſtracte dem Concreten vorausſetzt. Hieraus erklären und löſen ſich alle die Schwierigkeiten und Widerſprüche, die bei der Schöpfung, bei der Erklärung der Welt aus einem Gotte ſtattfinden. Der Menſch zieht aus der Natur, aus der Wirklichkeit vermittelſt der Fähigkeit der Abſtraction das Aehnliche, Gleiche, Gemeinſchaftliche heraus, ſondert es ab von den Dingen, die ſich gleichen oder gleichen Weſens ſind, und macht es nun *im Unterſchiede von denſelben* als ein ſelbſtſtändiges Weſen zu ihrem Weſen. So zieht z. B. der Menſch von den ſinnlichen Dingen Raum und Zeit als allgemeine Begriffe oder Formen ab, in welchen ſie alle mit einander übereinkommen, indem ſie alle ausgedehnt und veränderlich ſind, alle außer und nach einander ſind. So iſt jeder Punkt der Erde außer dem anderen und jeder in der Bewegung der Erde nach dem andern; wo jetzt dieſer Punkt iſt, da iſt in dem nächſten Augenblicke der andere. Obgleich aber der Menſch Raum und Zeit von den räumlichen und zeitlichen Dingen abſtrahirt hat, ſo ſetzt er ihnen doch dieſelben, als die erſten Gründe und Bedingungen ihrer Exiſtenz, voraus. Er denkt ſich daher die Welt, d. h. den Inbegriff der wirklichen Dinge, den Stoff, den Inhalt der Welt *im* Raum und *in* der Zeit entſtanden. Selbſt Hegel noch läßt ſogar die Materie nicht nur in, ſondern aus Raum und Zeit entſpringen. Eben deßwegen, weil der Menſch Zeit und Raum den wirklichen Dingen vorausſetzt, und die von den einzelnen Dingen abgezogenen Allgemeinbegriffe in der Philoſophie als allgemeine Weſen, in der Religion polytheiſtiſch als Götter, monotheiſtiſch als Eigenſchaften Gottes verſelbſtſtändigt, hat er auch Raum und Zeit zu Gott gemacht oder mit Gott identificirt. Selbſt noch der berühmte chriſtliche Mathematiker und Aſtronom Newton nennt den Raum die Unermeßlichkeit Gottes, ſelbſt das

Senſorium Gottes, d. h. das Organ, wodurch Gott allen Dingen gegenwärtig iſt, alle Dinge empfindet. Eben ſo ſieht Newton Raum und Zeit „als Folge von dem Daſein Gottes an, denn das unendliche Weſen iſt an allen Orten, alſo exiſtirt dieſer unermeßliche Raum; das ewige Weſen exiſtirt von Ewigkeit, alſo exiſtirt wirklich eine ewige Dauer.“ Auch iſt wirklich nicht einzuſehen, warum nicht die Zeit, abgetrennt von den zeitlichen Dingen, mit Gott identificirt werden ſollte; denn die abſtracte Zeit, in der kein Unterſchied zwiſchen Jetzt und Dann (denn es fehlt ja der unterſcheidende Inhalt), läßt ſich nicht von der todten, ſtabilen Ewigkeit unterſcheiden. Ja, die Ewigkeit iſt ſelbſt nichts Andres, als der Gattungsbegriff der Zeit, die abſtracte Zeit, die Zeit abgeſondert von den Zeitunterſchieden. Kein Wunder daher, daß die Religion die Zeit zu einer Eigenſchaft Gottes oder zu einem ſelbſtſtändigen Gott gemacht hat. So macht der indiſche Gott Kriſchna in der Bhagavadgita, freilich unter unzähligen andern Dingen, die Zeit zu einem Prädicat d. i. Ehrentitel von ſich, indem er ſagt: Ich bin die Zeit, die Alles erhält und Alles zerſtört. (13) So iſt auch bei den Griechen und Römern die Zeit unter dem Namen von Kronos und Saturnus vergöttert worden. In der perſiſchen Religion ſteht ſogar an der Spitze als das erſte, oberſte Weſen Zaruano-akarana d. h. die unerſchaffene Zeit. Eben ſo war bei den Babyloniern und Phöniciern der Gott der Zeit oder der Herr der Zeit, der König der Ewigkeit, wie er auch heißt, der höchſte Gott. Wir ſehen an dieſem Beiſpiel, wie der Menſch in Gemäßheit oder im Einklang mit der Natur der Thätigkeit, wodurch er abſtrahirt, allgemeine Begriffe bildet, aber im Widerſpruch mit der Natur der wirklichen Dinge die allgemeinen Begriffe, Vorſtellungen oder Anſchauungen von Raum und Zeit, wie ſie Kant nennt, den ſinnlichen Dingen vorausſetzt als Bedingungen oder vielmehr die erſten Gründe und Elemente ihrer Exiſtenz, ohne zu bedenken, daß in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, daß nicht die Dinge Raum und Zeit, ſondern Raum und Zeit die Dinge vorausſetzen, denn

der Raum oder die Ausdehnung ſetzt Etwas voraus, das ſich ausdehnt, und die Zeit, die Bewegung — die Zeit iſt ja nur ein von der Bewegung abgezogener Begriff — ſetzt Etwas voraus, das ſich bewegt. Alles iſt räumlich und zeitlich; Alles ein Ausgedehntes und Bewegtes; gut; aber die Ausdehnung und Bewegung ſind ſo verſchieden, als die ausgedehnten und bewegten Dinge. Alle Planeten bewegen ſich um die Sonne; aber jeder hat ſeine eigene Bewegung, der eine bewegt ſich in kürzerer, der andere in längerer Zeit, je näher der Sonne, deſto ſchneller, je entfernter von ihr, deſto langſamer. Alle Thiere bewegen ſich, wenn auch nicht alle von Ort und Stelle ſich wegbewegen; aber wie unendlich verſchiedenartig iſt dieſe Bewegung! Und jede Art der Bewegung entſpricht dem Bau, der Lebensart, kurz dem individuellen Weſen derſelben. Wie will ich alſo aus der Zeit und dem Raum, aus bloßer Ausdehnung und Bewegung dieſe Verſchiedenheit erklären und ableiten? Ausdehnung und Bewegung ſind ja vielmehr abhängig von dem Etwas, von dem Körper, von dem Weſen, das ausgedehnt und bewegt iſt. Was daher für den Menſchen, oder wenigſtens für ſeine Abſtractionsthätigkeit das Erſte iſt, das iſt für die Natur oder in ihr das Letzte; aber weil der Menſch das Subjective zum Objectiven macht, d. h. das, was *für ihn* das Erſte iſt, auch zu dem *an ſich* oder der Natur nach Erſten macht, ſo macht er auch Raum und Zeit zu den erſten Grundweſen der Natur, ſo macht er überhaupt das Allgemeine, d. h. das Abſtracte zum Grundweſen des Wirklichen, folglich auch das Weſen mit allgemeinen Begriffen, das denkende, geiſtige Weſen zu dem erſten Weſen, zu dem Weſen, welches nicht nur dem Range nach, ſondern auch der Zeit nach allen anderen Weſen vorangeht, ja aller Weſen Grund und Urſache iſt, alle Weſen geſchaffen, gemacht hat.

Die Frage, ob ein Gott die Welt geſchaffen, die Frage nach dem Verhältniß überhaupt Gottes zur Welt, iſt die Frage nach dem Verhältniß des Geiſtes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abſtracten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen; jene kann daher nicht ohne dieſe gelöſt werden; denn Gott iſt ja nichts Andres, als der In-

begriff der Gattungsbegriffe. Ich habe dieſe Frage ſo eben zwar ſchon an den Begriffen von Raum und Zeit erläutert; aber ſie muß noch weiter behandelt werden. Ich bemerke aber, daß dieſe Frage zu den wichtigſten und zugleich ſchwierigſten Fragen der menſchlichen Erkenntniß und Philoſophie gehört, wie ſchon daraus erhellt, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich eigentlich nur um dieſe Frage dreht, daß der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Ariſtoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philoſophie, der Nominaliſten und Realiſten in dem Mittelalter, der Idealiſten und Realiſten oder Empiriſten in neuerer Zeit nur auf dieſe Frage hinausläuft. Sie iſt aber eine der ſchwierigſten Fragen nicht nur deswegen, weil die Philoſophen, namentlich die neueſten, durch den willkürlichſten Gebrauch der Worte eine unendliche Confuſion in dieſe Materie gebracht haben, ſondern auch, weil die Natur der Sprache, die Natur des Denkens ſelbſt, welches ſich ja gar nicht von der Sprache abtrennen läßt, uns gefangen nimmt und verirt, indem jedes Wort ein allgemeines, daher Vielen ſchon die Sprache allein, weil ſich das Einzelne nicht einmal ausſprechen laſſe, ein Beweis von der Nichtigkeit des Einzelnen und Sinnlichen iſt. Es hat endlich auf dieſe Frage und ihre Entſcheidung einen weſentlichen Einfluß die Verſchiedenheit der Menſchen hinſichtlich ihres Geiſtes, ihrer Beſchäftigung, ihrer Anlagen, ihres Temperamentes ſelbſt. Menſchen, z. B. die ſich mehr im Leben, als in der Studirſtube, mehr in der Natur, als in Bibliotheken herumtreiben, Menſchen, deren Beruf und Trieb ſie an die Beobachtung, die Anſchauung der wirklichen Weſen treibt, werden dieſe Frage ſtets im Sinne der Nominaliſten entſcheiden, welche dem Allgemeinen nur eine ſubjective Exiſtenz, eine Exiſtenz in der Sprache, der Vorſtellung des Menſchen einräumen, Menſchen von entgegengeſetzten Beſchäftigungen und Eigenſchaften dagegen im entgegengeſetzten Sinne, im Sinne der Realiſten, welche dem Allgemeinen eine Exiſtenz für ſich ſelbſt, eine Exiſtenz unabhängig vom Denken und Sprechen des Menſchen einräumen.

Vierzehnte Vorlesung.

Der Schluß der gestrigen Vorlesung war, daß das Verhältniß Gottes zur Welt nur auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zum Individuum sich reducirt, daß die Frage, ob ein Gott ist, keine andere Frage ist, als ob das Allgemeine eine Existenz *für sich* hat. Es ist diese Frage aber nicht nur eine der schwierigsten, sondern auch wichtigsten; denn nur von ihr hängt das Sein oder Nichtsein eines Gottes ab. Bei Vielen hängt ihr Gottesglauben nur an dieser Frage, stützt sich die Existenz ihres Gottes nur auf die Existenz der Gattungs- oder Allgemeinbegriffe. Wenn kein Gott ist, sagen sie, so ist kein Allgemeinbegriff eine Wahrheit, so giebt es keine Weisheit, keine Tugend, keine Gerechtigkeit, kein Gesetz, keine Gemeinschaft; so ist Alles pure Willkür, so fällt Alles ins Chaos, ja in Nichts zurück. Dagegen ist nun aber sogleich zu bemerken, daß, wenn's auch keine Weisheit, keine Gerechtigkeit, keine Tugend im theologischen Sinne giebt, daraus noch keineswegs folgt, daß es keine solche im menschlichen und vernünftigen Sinne giebt. Es ist nicht nothwendig, um die Bedeutung der Allgemeinbegriffe anzuerkennen, sie deswegen zu vergöttern, zu selbstständigen, von den Individuen oder Einzelwesen unterschiedenen Wesen zu machen. So wenig ich ein Laster, um es zu verabscheuen, mir als einen Teufel zu verselbstständigen brauche, wie die alten christlichen Theologen, welche für jedes Laster einen besonderen Teufel hatten, z. B. für die Trunk-

sucht den Saufteufel, für die Freßbegierde den Freßteufel, für den Neid den Neidteufel, für den Geiz den Geizteufel, für die Spielsucht den Spielteufel, zu einer gewissen Zeit sogar für eine neumodische Hosentracht einen besonderen Hosenteufel; so wenig brauche ich die Tugend, die Weisheit, die Gerechtigkeit mir als Götter, oder, was eins ist, als Eigenschaften eines Gottes vorzustellen, um sie zu lieben. Wenn ich mir etwas vorsetze, wenn ich mir z. B. die Tugend der Beständigkeit oder Standhaftigkeit zur Aufgabe mache, brauche ich deswegen, um sie nicht aus den Augen zu verlieren, ihr Altäre und Tempel zu errichten, wie die Römer die Tugend zu einer Göttin machten und selbst wieder einzelne Tugenden vergötterten? Braucht sie überhaupt ein selbstständiges Wesen zu sein, um Macht auf mich auszuüben, um mir Etwas zu sein? Hat sie nicht auch als eine Eigenschaft des Menschen Werth? Ich selbst will ja standhaft sein; ich will dem Wechsel von Eindrücken, denen mich meine Weichheit und Empfindlichkeit aussetzt, nicht länger unterliegen, ich bin mir selbst als weichlicher, empfindlicher, wandelbarer, lamenhafter Mensch zuwider; der standhafte Mensch ist daher mein Ziel. Insofern ich noch nicht standhaft bin, unterscheide ich freilich die Standhaftigkeit von mir, setze sie über mich als Ideal, personificire sie mir, rede sie vielleicht sogar in einsamen Selbstgespräch so an, als wäre sie ein Wesen für sich, verhalte mich also zu ihr, wie der Christ zu seinem Gotte, der Römer zu seiner Tugendgöttin; aber ich weiß es, daß ich sie personificire, und trotzdem verliert sie mir nicht ihren Werth, denn ich habe ja persönliches Interesse an ihr, ich habe in mir selbst, in meinem Egoismus, meinem Glückseligkeitstrieb, meinem Ehrgefühl, mit welchem die allen Eindrücken und Wechselfällen offene Weichlichkeit im Widerspruch steht, Grund genug, standhaft zu werden. Dasselbe gilt von allen anderen Tugenden oder Kräften des Menschen, wie Vernunft, Wille, Weisheit, deren Werth und Realität daher nicht für mich verloren geht, überhaupt nicht aufgehoben wird, wenn ich sie gleich nur als Eigenschaften des Menschen betrachte und weiß, sie nicht

vergöttere, nicht zu ſelbſtſtändigen Weſen mache. Daſſelbe, was von den menſchlichen Tugenden und Kräften, gilt von allen Allgemein- oder Gattungsbegriffen; ſie exiſtiren nicht außer den Dingen oder Weſen, nicht unterſchieden, nicht unabhängig von den Individuen, von denen wir ſie abgezogen haben. Das Subject, d. h. das exiſtirende Weſen iſt immer nur das Individuum, die Gattung nur das Prädicat, die Eigenſchaft. Aber eben das Prädicat, die Eigenſchaft des Individuums trennt das ſinnloſe Denken, die Abſtraction von dem Individuum ab, macht ſie für ſich ſelbſt zum Gegenſtand, faßt ſie in dieſer Abgezogenheit als das Weſen der Individuen, beſtimmt die Unterſchiede der Individuen von einander nur als individuelle, d. h. hier zufällige, gleichgültige, unweſentliche, ſo daß für das Denken, für den Geiſt alle Individuen eigentlich nur zu einem Individuum oder vielmehr zu einem Begriff zuſammenſchwinden, das Denken ſich allein den Kern zueignet, der ſinnlichen Anſchauung aber, welche uns die Individuen als Individuen, d. h. in ihrer Vielheit, Verſchiedenheit, Individualität und Exiſtenz offenbart, nur die Schale läßt, ſo daß alſo das Denken Das, was in der Wirklichkeit das Subject, das Weſen iſt, zum Prädicat, zur Eigenſchaft, zur bloßen Mode oder Manier des Gattungsbegriffs und umgekehrt Das, was in der Wirklichkeit nur Eigenſchaft, nur Prädicat iſt, zum Weſen macht.

Wählen wir außer den angeführten Beiſpielen noch ein und zwar ſinnliches Beiſpiel, um uns klarer zu werden. Jeder Menſch hat einen Kopf, freilich menſchlichen Kopf, d. h. einen Kopf mit menſchlichen Eigenſchaften; denn auch die Thiere haben Köpfe, obwohl der Kopf nicht zu dem charakteriſtiſchen Begriff der Thiere überhaupt gehört, denn es giebt Thiere, in denen ein eigentlicher, entwickelter Kopf noch gar nicht vorhanden iſt, und ſelbſt bei den höheren Thieren dient der Kopf nur den niederen Bedürfniſſen, hat keine ſelbſtſtändige Würde und Bedeutung; es tritt daher der eigentliche Kopf gegen das Gebiß zurück. Der Kopf iſt alſo ein allen Menſchen gemeinſames Kennzeichen, ein allge-

meines, weſentliches Merkmal oder Prädicat des Menſchen; ein Weſen, das ohne Beine und Arme aus dem Mutterleibe kommt, iſt wohl ein Menſch, aber ein Weſen ohne Kopf iſt kein Menſch. Allein folgt daraus, daß alle Menſchen nur einen Kopf haben? und doch iſt die Einheit des Kopfes eine nothwendige Folge von der Einheit der Gattung, wie ſie der Menſch im abſtracten, d. h. ſinnloſen Denken verſelbſtſtändigt. Zeigt mir aber nicht der Sinn, daß jeder Menſch ſeinen Kopf hat, daß es ſo viele Köpfe als Menſchen, alſo keinen generellen oder allgemeinen Kopf, ſondern nur individuelle Köpfe giebt? daß der Kopf, der Kopf als Gattungsbegriff, der Kopf, von dem ich alle individuellen Unterſchiede und Merkmale weggelaſſen habe, nur in meinem Kopfe, außer meinem Kopfe aber nur Köpfe exiſtiren? Was iſt denn nun aber das Weſentliche an dieſem, meinem Kopfe? daß er ein Kopf überhaupt, oder, daß er dieſer beſtimmte Kopf iſt? daß er dieſer Kopf iſt; denn, wer mir meinen Kopf nimmt, der läßt mir überhaupt keinen Kopf mehr. Und nicht der Kopf im Allgemeinen, ſondern nur der wirkliche, individuelle Kopf wirkt, ſchafft, denkt. Das Wort: individuell iſt freilich ein zweideutiges; denn wir verſtehen darunter auch das gleichgültige, zufällige, unbedeutende Eigenthümliche, wodurch ſich oft der Menſch von anderen unterſcheidet. Daher muß man zuerſt, um die Bedeutung der Individualität zu erfaſſen, den Menſchen oder, um bei dem Beiſpiel zu bleiben, den Kopf des Menſchen dem thieriſchen Kopf gegenüberſtellen, die Individualität des menſchlichen Kopfes im Unterſchiede vom thieriſchen ins Auge faſſen. Aber auch weiter im Vergleich des menſchlichen Kopfes zum menſchlichen iſt doch, ob es gleich individuelle Unterſchiede in dem Sinne giebt, wo das Individuelle das gleichgültig Eigenthümliche bezeichnet, das Weſentliche dieſes, daß jeder Menſch ſeinen eigenen, dieſen beſtimmten ſinnlichen, ſichtbaren, individuellen Kopf hat. Der Kopf als Gattungsbegriff, als allgemeines Attribut oder Merkmal aller Menſchen hat alſo keine andere Bedeutung, keinen anderen Sinn, als daß

alle Menſchen darin übereinſtimmen, daß jeder einen Kopf hat. Wenn ich aber nun trotz dieſer Uebereinſtimmung läugne, daß alle Menſchen nur Einen Kopf haben — was, nämlich die Einheit des Kopfes, eine nothwendige Folge von der Vorſtellung iſt, daß die Einheit der Gattung im Unterſchiede von den Individuen etwas Exiſtirendes, Selbſtſtändiges iſt, namentlich aber von der Vorſtellung, daß alle Menſchen nur Eine Vernunft haben —, wenn ich behaupte: es giebt ſo viele Köpfe, als es Individuen giebt, wenn ich alſo den Kopf mit dem Individuum identificire, ſie nicht von einander unterſcheide oder gar abtrenne, folgt daraus, daß ich die Bedeutung und Exiſtenz des Kopfes läugne, daß ich den Menſchen zu einem kopfloſen Weſen mache? Im Gegentheil, ſtatt eines Kopfes bekomme ich viele Köpfe, und wenn vier Augen mehr ſehen, als zwei, ſo leiſten auch viele Köpfe unendlich mehr, als ein Kopf; ich habe daher, ſtatt etwas zu verlieren, nur gewonnen. Wenn ich alſo den Unterſchied zwiſchen Gattung und Individuum aufhebe, wenn ich ihn nur im Denken, im Unterſcheiden, im Abſtrahiren exiſtiren laſſe, ſo läugne ich deswegen nicht die Bedeutung des Gattungsbegriffes; ich behaupte nur, daß die Gattung nur als Individuum oder Prädicat des Individuums exiſtirt (14). Ich läugne nicht, um die früheren Beiſpiele hier wieder anzuwenden, die Weisheit, die Güte, die Schönheit; ich läugne nur, daß ſie als dieſe Gattungsbegriffe Weſen ſind, ſei es nun als Götter oder Eigenſchaften Gottes oder als platoniſche Ideen oder als ſich ſelbſt ſetzende Hegel'ſche Begriffe; ich behaupte nur, daß ſie nur in weiſen, guten, ſchönen Individuen exiſtiren, alſo nur, wie geſagt, Eigenſchaften individueller Weſen ſind, daß ſie keine Weſen für ſich, ſondern Attribute oder Beſtimmungen der Individualität ſind, daß dieſe Allgemeinbegriffe die Individualität vorausſetzen, aber nicht umgekehrt (15). Der Theismus beruht nun gerade aber darauf, daß er die Gattungsbegriffe, wenigſtens den Inbegriff derſelben, welchen er Gott nennt, als Entſtehungsgrund den wirklichen Dingen vorausſetzt, daß er das Allgemeine

nicht aus den Individuen, sondern umgekehrt diese aus jenen entsprungen läßt. Das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff existirt aber im Denken und für das Denken; daher kommt es also, daß der Mensch auf den Gedanken und Glauben kommt, die Welt sei aus den Ideen, aus den Gedanken eines geistigen Wesens entsprungen. Auf dem Standpunkt des von den Sinnen absehenden Denkens erscheint auch nichts natürlicher, als dieser Gang; denn dem von den Sinnen abstrahirenden Geiste liegt das Abstracte, das Geistige, das nur Gedachte näher, als das Sinnliche; es ist für ihn früher und höher, als dieses, daher ganz natürlich für ihn, das Sinnliche aus dem Geistigen, das Wirkliche aus dem Gedachten entspringen zu lassen. Wir finden ja diesen Gang selbst noch bei den modernen, speculativen Philosophen. Diese erschaffen noch heute, wie einst der christliche Gott, aus ihrem Kopf die Welt.

Der Glaube oder die Vorstellung, daß die Welt, die Natur von einem denkenden oder geistigen Wesen überhaupt hervorgebracht sei, hat aber noch einen andern als diesen eben angeführten Grund, welchen wir den philosophischen oder speculativen nennen können im Unterschiede von dem jetzt anzuführenden populären Grund. Es ist dieser. Der Mensch bringt Werke außer sich hervor, denen im Menschen der Gedanke derselben, der Entwurf, der Begriff vorausgegangen ist, und eine Absicht, ein Zweck zum Grunde liegt. Wenn der Mensch ein Haus baut, so hat er eine Idee, ein Bild im Kopfe, wornach er baut, welches er verwirklicht, außer sich in Stein und Holz verwandelt oder übersetzt, und eben so hat er einen Zweck dabei; er baut sich ein Wohnhaus oder Gartenhaus oder Fabrikgebäude; kurz er baut sich ein Haus zu diesem oder jenem Zwecke. Und dieser Zweck bestimmt die Idee des Hauses, die ich in meinem Kopf entwerfe; denn ein Haus zu diesem Zwecke denke ich mir anders, als ein Haus zu einem anderen Zwecke. Ueberhaupt ist der Mensch ein nach Zwecken thätiges Wesen; er thut nichts, wobei er nicht einen Zweck hat. Der Zweck ist aber im Allgemeinen gar

nichts Andres, als eine Willensvorstellung, eine Vorstellung, die nicht Vorstellung oder Gedanke bleiben *soll*, und die ich daher vermittelst der Handwerkszeuge meines Körpers realisire, d. h. verwirkliche. Kurz der Mensch bringt, wenn auch nicht *aus*, doch mit seinem Geiste, wenn auch nicht aus, doch mit und nach Gedanken Werke hervor, die eben deswegen schon äußerlich den Stempel der Absichtlichkeit, Plan- und Zweckmäßigkeit an sich tragen. Der Mensch denkt aber Alles nach sich; er trägt daher die Anschauung von seinen eigenen Werken auf die Werke oder Wirkungen der Natur über; er betrachtet die Welt wie ein Wohnhaus, eine Werkstatt, eine Uhr, kurz wie ein menschliches Kunstprodukt. Da er die Naturprodukte nicht von den Kunstprodukten unterscheidet, höchstens nur der Art nach, so setzt er auch als Ursache derselben ein *menschliches*, absichtliches, denkendes Wesen. Weil aber die Produkte und Wirkungen der Natur zugleich über die Kräfte des Menschen gehen, ja sie unendlich übersteigen, so denkt er sich diese dem Wesen nach *menschliche* Ursache *zugleich* als *ein übermenschliches* Wesen, als ein Wesen, das dieselben Eigenschaften, wie die Menschen, hat: Verstand, Wille, Kraft, seine Gedanken auszuführen, aber in einem unendlich höheren, das Maaß der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten unendlich übersteigenden Grade; und nennt nun dieses Wesen Gott. Der Beweis vom Dasein Gottes, der sich auf diese Betrachtungs- oder Anschauungsweise der Natur stützt, heißt der physikotheologische oder teleologische, d. h. der aus der Zweckmäßigkeit der Natur geschöpfte Beweis; denn dieser Beweis beruft sich hauptsächlich auf die sogenannten Zwecke in der Natur. Zwecke setzen aber Verstand, Absicht, Bewußtsein voraus; da aber, so heißt es in diesem Beweise, die Natur, die Welt, die Materie blind sei, ohne Verstand, ohne Bewußtsein wirke, so setze sie ein geistiges Wesen voraus, welches sie geschaffen, oder doch und zwar nach und zu Zwecken gebildet und geformt habe. Dieser Beweis ist schon von den alten gläubigen Philosophen, den Platonikern und Stoikern angewandt, in den christlichen Zeiten aber bis zum Ueber-

druß oft wiederholt worden. Es iſt der populärſte und auf einem gewiſſen Standpunkt einleuchtendſte und überzeugendſte Beweis, der Beweis des gemeinen, d. h. ungebildeten, nichts von der Natur wiſſenden Menſchenverſtands; er iſt daher der einzige, wenigſtens theoretiſche Grund und Stützpunkt des Theismus im Volke. Wir müſſen aber gegen dieſen Schluß vor Allem geltend machen, daß, obwohl der Vorſtellung von Zwecken etwas Gegenſtändliches oder Wirkliches in der Natur entſpricht, doch der Ausdruck und Begriff Zweck kein angemeſſener iſt. Was nämlich der Menſch die Zweckmäßigkeit der Natur nennt und als ſolche auffaßt, das iſt in Wirklichkeit nichts Andres, als die Einheit der Welt, die Harmonie der Urſachen und Wirkungen, der Zuſammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur iſt und wirkt. So wie die Worte nur dann einen Sinn und Verſtand haben, wenn ſie in einem nothwendigen Zuſammenhang mit einander ſtehen, ſo iſt es auch nur der nothwendige Zuſammenhang, in welchem die Weſen oder Erſcheinungen der Natur mit einander ſtehen, welcher auf den Menſchen den Eindruck der Verſtändigkeit und Abſichtlichkeit macht. Die Stoiker gebrauchten in ihren Beweiſen von einer verſtändigen Urſache der Welt gegen die freilich unvernünftige Vorſtellung, daß die Welt dem Zufall, dem zufälligen Zuſammenkommen von Atomen, d. h. unendlich kleinen, feſten und untheilbaren Körpern ihre Exiſtenz verdanke, das Bild, daß dies eben ſo wäre, als wenn man aus einem zufälligen Zuſammenwürfeln von Buchſtaben ſich die Entſtehung eines geiſtigen Werks, z. B. der Geſchichtsbücher des Ennius erklären wollte. Allein obgleich die Welt keinem Zufall ihre Exiſtenz verdankt, ſo brauchen wir uns deswegen doch keinen menſchlichen oder menſchenähnlichen Autor derſelben zu denken. Die ſinnlichen Dinge ſind keine Buchſtaben oder Lettern, die erſt von einem Setzer außer ihnen zuſammengeſetzt werden müſſen, weil ſie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander ſtehen; die Dinge in der Natur ziehen ſich an, bedürfen und begehren einander, denn eines iſt nicht ohne das andere, treten alſo durch ſich ſelbſt in Beziehung,

verbinden ſich aus eigener Kraft mit einander, wie z. B. der Sauerſtoff mit dem Waſſerſtoff, wodurch er das Waſſer, mit dem Stickſtoff wodurch er die Luft bildet, und begründen dadurch jenen bewundrungswürdigen Zuſammenhang, welchen der Menſch, der noch nicht in's Weſen der Natur hineingeſchaut hat und Alles nach ſich denkt, als das Werk eines nach Plänen und Zwecken wirkenden und ſchaffenden Weſens ſich erklärt. Was die Menſchen am meiſten als Beweisgrund eines verſtändigen oder geiſtigen Welturhebers anzuſehen ſich berechtigt glaubten, war nicht blos die ſogenannte innere organiſche Zweckmäßigkeit, mit welcher die Organe des Leibes ihren Functionen oder Verrichtungen entſprechen, ſondern auch und zwar hauptſächlich die ſogenannte äußere Zweckmäßigkeit, kraft welcher die unorganiſche Natur ſo beſchaffen, oder wie der Theiſt ſich ausdrückt, ſo eingerichtet iſt, daß die Thiere und Menſchen in ihr und zwar auf's allerangenehmſte, aufs comfortabelſte leben können.

Stände die Erde näher oder entfernter der Sonne, ſtiege die Temperatur bis auf den Siedpunkt des Waſſers oder fiele ſie herab unter den Gefrierpunkt, ſo würde Alles vor Hitze vertrocknen oder vor Kälte erſtarren. Wie weiſe hat daher der liebe Gott ausgerechnet, wie weit die Erde von der Sonne abſtehen muß, damit die Thiere und Menſchen auf ihr leben können! Und wie gütig hat er überall für die Nothdurft des Lebenden geſorgt! Selbſt in den traurigſten, unfruchtbarſten, kälteſten Gegenden, da giebt es immer noch wenigſtens Mooſe oder Flechten, Stauden und gewiſſe Thiere, die dem Menſchen zur Nahrung dienen. Und wie ſichtbar, wie augenfällig offenbart ſich erſt in dem Reichthum der wärmeren Länder die Güte und Weisheit Gottes! Wie hat der liebe Gott da für den Gaumen der Menſchen geſorgt! Welche Leckerbiſſen wachſen da auf Sträuchern und Bäumen! Da wächſt das Zuckerrohr, da der Reis, von dem allein in China wohl 100 Millionen Menſchen leben ſollen, da der Ingwer, die Ananas, der Kaffeebaum, der Theeſtrauch, der Pfefferſtrauch, der Cacaobaum, wovon die Chokolade

kommt, der Muskatnußbaum, der Gewürznelkenbaum, der Vanillestrauch, die Cocosnußpalme, deren Rinde, wie ein moderner, frommer, populärer Botaniker ſagt, „die gütige Vorſehung überall mit halbmondförmigen Hervorragungen verſehen hat, wodurch es dem Menſchen erleichtert wird, den hohen Baum zur Gewinnung der köſtlichen Frucht und des erquickenden Getränkes, das er darreicht, zu erklettern“. Wir bemerken jedoch hierüber Folgendes und zwar zunächſt in Beziehung auf den erſten Punkt. Das organiſche Leben iſt nicht zufällig auf die Erde, in die unorganiſche Natur überhaupt hineingekommen, ſondern das organiſche und unorganiſche Leben gehört zuſammen. Was bin ich denn, vom organiſchen Leben ausgegangen, ohne die Außenwelt? So gut die Lunge zu mir gehört, ſo gut gehört die Luft zu mir, ſo gut das Auge zu mir gehört, ſo gut gehört das Licht zu mir; denn was iſt die Lunge ohne Luft, das Auge ohne Licht? Das Licht iſt nicht, damit das Auge ſieht, ſondern das Auge iſt, weil das Licht iſt; eben ſo iſt die Luft nicht, damit ſie eingeathmet werde, ſondern weil ſie iſt, weil ohne ſie das Leben nicht beſtehen könnte, wird ſie eingeathmet. Es findet ein nothwendiger Zuſammenhang ſtatt zwiſchen dem Organiſchen und Unorganiſchen. Ja dieſer Zuſammenhang ſelbſt iſt der Grund, iſt das Weſen des Lebens. Daher haben wir auch keinen Grund zu der Einbildung, daß, wenn der Menſch mehr Sinne oder Organe hätte, er auch mehr Eigenſchaften oder Dinge der Natur erkennen würde. Es iſt nicht mehr in der Außenwelt, in der unorganiſchen Natur, als in der organiſchen. Der Menſch hat gerade ſo viel Sinne, als eben nothwendig iſt, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu faſſen. So wie der Menſch, der Organismus nicht, wie die Alten glaubten, aus dem Waſſer oder der Erde entſprungen iſt, überhaupt aus keinem beſtimmten einzelnen Element oder nur aus einer Gattung von Gegenſtänden, der nur dieſer oder jener Sinn entſpricht, ſondern ſo wie der Menſch nur dem Zuſammenwirken der geſammten Natur ſeine Exiſtenz und Entſtehung verdankt, ſo ſind auch ſeine Sinne nicht auf beſtimmte Gattungen oder Arten

körperlicher Qualitäten oder Kräfte eingeſchränkt, ſondern ſie umfaſſen die ganze Natur. Die Natur verſteckt ſich nicht; ſie bringt ſich mit aller Gewalt und ſo zu ſagen Unverſchämtheit dem Menſchen auf. So gut die Luft durch Mund und Naſe und alle Poren des Leibes in uns eindringt, ſo gut würden die Dinge oder Eigenſchaften der Natur, die wir der Annahme nach durch unſere jetzigen Sinne nicht wahrnehmen, ſich uns fühlbar machen durch ihnen entſprechende Sinne, wenn es anders ſolche Dinge und Eigenſchaften gäbe. Doch wieder zurück! Allerdings würde das Leben auf der Erde erlöſchen, wenigſtens dieſes Leben, das jetzt auf ihr iſt, wenn die Erde an die Stelle des Merkurs träte, aber dann wäre auch nicht mehr die Erde die Erde, d. h. dieſer individuelle, von den anderen Planeten ſich unterſcheidende Planet, der ſie jetzt iſt. Die Erde iſt, was ſie iſt, nur an der Stelle, die ſie im Sonnenſyſtem einnimmt, und ſie iſt nicht deswegen an die Stelle geſetzt worden, damit die Menſchen und Thiere auf ihr leben könnten, ſondern weil ſie und zwar ihrer urſprünglichen Natur gemäß, nothwendig dieſe Stelle einnimmt, weil ſie überhaupt ſo beſchaffen iſt, wie ſie es jetzt iſt, deswegen entſtanden und leben auf ihr ſolche organiſche Weſen, als wir auf der Erde finden. Wir ſehen ja ſelbſt auf der Erde, wie die beſonderen Länder oder Erdſtriche auch beſondere, nur ihnen angehörige Thiere und Pflanzen hervorbringen, z. B. die heißen Länder die hitzigſten Temperamente, die hitzigſten Getränke, die hitzigſten Gewürze, wie alſo die organiſche und unorganiſche Natur zuſammenhängt, unzertrennlich, ja im Weſen ſelbſt eins iſt. Es iſt daher gar nicht zu verwundern, daß wir auf der Erde die den Menſchen und Thieren entſprechenden, angemeſſenen Lebensbedingungen und Lebensmittel finden; denn es entſpricht ja von vorne herein, von Hauſe aus der Individualität der Erde die Individualität unſeres Weſens; wir ſind ja keine Kinder des Saturn oder Merkur, ſondern Erdgeſchöpfe, Erdweſen. Es iſt ja dieſelbe Erde, dieſelbe Sonne, daſſelbe Klima, dem z. B. der Affenbrotbaum und der Affe, wie der Neger ihren Urſprung und ihre Exiſtenz verdanken. Wo

einmal eine ſolche Temperatur vorhanden iſt, daß das Waſſer nicht als Dunſt oder Eis, ſondern als Waſſer exiſtiren kann, wo ein Waſſer alſo iſt, das getrunken oder von Pflanzen aufgeſaugt, eine Luft, die eingeathmet werden kann, ein Licht von der Stärke, dem Maaße, welches ſich mit dem thieriſchen oder menſchlichen Auge verträgt, da ſind auch die Elemente, die erſten Gründe und Urſprünge des thieriſchen und pflanzlichen Lebens gegeben, da iſt es natürlich, ja nothwendig, daß es auch Pflanzen giebt, die der thieriſchen und menſchlichen Organiſation entſprechen, als Nahrungsmittel dienen. Wenn man ſich daher darüber verwundern will, ſo muß man ſich überhaupt über die Exiſtenz der Erde verwundern oder ſeine theologiſche Verwunderung und Beweisführung nur auf die erſten ſo zu ſagen aſtronomiſchen Eigenſchaften der Erde beſchränken; denn haben wir einmal dieſe, haben wir einmal die Erde als dieſen individuellen, ſelbſtſtändigen, von anderen Weltkörpern ſich unterſcheidenden Planeten, ſo haben wir an dieſer Individualität der Erde die Bedingung oder vielmehr den Urſprung auch der organiſchen Individuen gegeben; denn nur die Individualität iſt das Princip, der Grund des Lebens. Worin hat aber die Individualität der Erde ihren Grund? in der Anziehung und Abſtoßung, der Attraction und Repulſion, welche der Materie, den Grundſtoffen der Natur weſentlich zukommt, welche der Menſch nur in ſeinem Verſtande von ihr abſondert. Materielle Theile oder Körper, die ſich anziehen, trennen ſich eben dadurch von anderen, ſtoßen ſie ab, bilden dadurch ein beſonderes Ganze. Die Grundſtoffe, die Urelemente, die Materie der Welt müſſen wir überhaupt nicht als etwas Gleichförmiges, Unterſchiedsloſes denken; eine ſolche Materie iſt nur eine menſchliche Abſtraction, eine Chimäre; das Weſen der Natur, das Weſen der Materie iſt urſprünglich ſchon ein in ſich unterſchiedenes Weſen; denn nur ein beſtimmtes, unterſchiedenes, individuelles Weſen iſt ein wirkliches Weſen. So thöricht die Frage, warum überhaupt Etwas iſt, ſo thöricht iſt die Frage, warum Etwas gerade dieſes beſtimmte Weſen iſt, warum z. B. das Sauerſtoffgas geruchlos, geſchmacklos, und

ſchwerer als die atmoſphäriſche Luft iſt, warum es beim Zuſammendrücken leuchtet, auch durch den ſtärkſten Druck ſich nicht in tropfbare Flüſſigkeit verwandelt, warum ſein Miſchungsgewicht durch die Zahl 8 ausgedrückt wird, warum es ſich mit dem Waſſerſtoff ſtets nur in einer Gewichtsmenge, welche ſich verhält wie 8 zu 1, 16 zu 2, 24 zu 3, verbindet? Dieſe Eigenſchaften begründen eben die Individualität des Sauerſtoffs, d. h. ſeine Beſtimmtheit, ſeine Eigenthümlichkeit, ſeine Weſenheit. Wenn ich dieſe ihn von anderen Stoffen unterſcheidenden Eigenſchaften von ihm weglaſſe, ſo hebe ich ſeine Exiſtenz, hebe ihn ſelbſt auf. Fragen alſo, warum der Sauerſtoff gerade dieſer und kein anderer Stoff iſt, heißt fragen, warum der Sauerſtoff iſt. Aber warum iſt er denn? darauf antworte ich: er iſt, weil er eben iſt; er gehört eben zum Weſen der Natur; er iſt nicht deswegen, damit er das Feuer und das Athmen der Thiere unterhalte, ſondern weil er iſt, deswegen exiſtirt Feuer und Leben. Wo die Bedingung oder der Grund zu Etwas gegeben iſt, da kann auch die Folge nicht ausbleiben; wo der Stoff, das Material zum Leben gegeben iſt, da kann auch das Leben nicht fehlen, ſo wie, wenn einmal der Sauerſtoff und ein brennbarer Körper gegeben ſind, auch der Verbrennungsproceß nothwendig erfolgt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Stunde einige Andeutungen gegeben, wie sich die Naturerscheinungen, welche sich der Theist aus einem absichtlichen, bewußten Wesen erklärt, physikalisch oder natürlich erklären lassen. Ich bin übrigens weit entfernt, mit dieser oberflächlichen Andeutung eine Erklärung von dem Ursprung und Wesen des organischen Lebens geben zu wollen. Wir sind noch lange nicht auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft, wo wir diese Frage lösen können. Nur so viel wissen wir oder können wir wenigstens bestimmt wissen, daß wir eben so gut, als wir jetzt auf natürlichem Wege entstehen und erhalten werden, auch einst auf natürlichem Wege entsprungen sind, daß alle theologischen Erklärungen nichts leisten. Aber auch abgesehen von dieser Kapitalfrage nach dem Ursprung des Lebens, giebt es allerdings viele auffallende und merkwürdige Erscheinungen in der Natur, die eben deßwegen der Theist mit besonderer Begierde aufgreift und den Naturalisten mit den Worten entgegenhält: hier habt ihr den offenbaren Beweis einer göttlichen Vorsicht und Absicht. Allein es ist mit diesen Erscheinungen in der Natur eben so, wie mit den Fällen im menschlichen Leben, in welchen der Theist handgreifliche Beweise einer besonderen, über dem Menschen wachenden Vorsehung erblickt, und welche ich schon in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion an einem Beispiel beleuchtet habe. Es sind dies immer nur Fälle, die mit dem menschlichen Egoismus zusam-

menhängen, und wenn es gleich andere eben ſo merkwürdige Erſcheinungen giebt, denen wir gleichwohl kein Bedenken tragen eine natürliche, nicht abſichtliche Urſache zuzuſchreiben, ſo heben wir doch nur dieſe den menſchlichen Egoismus intereſſirenden Erſcheinungen hervor, überſehen ihre Aehnlichkeit mit jenen anderen für uns aber gleichgültigen Erſcheinungen, und betrachten ſie nun als Beweiſe einer beſonderen, abſichtlichen Vorſehung, als, ſo zu ſagen, natürliche Mirakel. „Wir athmen in niederer Temperatur, ſagt Liebig, mehr Kohlenſtoff aus, wie in höherer und wir müſſen in dem nämlichen Verhältniß mehr oder weniger Kohlenſtoff in den Speiſen genießen, in Schweden mehr, wie in Sicilien, in unſeren Gegenden im Winter ein ganzes Achtel mehr als im Sommer. Selbſt wenn wir dem Gewicht nach gleiche Quantitäten Speiſe in kalten und warmen Gegenden genießen, ſo hat eine unendliche Weisheit die Einrichtung getroffen, daß dieſe Speiſen höchſt ungleich in ihrem Kohlenſtoffgehalt ſind. Die Früchte, welche die Südländer genießen, enthalten in friſchem Zuſtande nicht über 12 Procent Kohlenſtoff, während der Speck und Thran des Polarländers 66—80 Procent Kohlenſtoff enthalten". Aber was iſt denn das für eine unendliche Weisheit und Macht, die erſt der Folge eines Uebels, eines Mangels abhilft? Warum verhindert ſie denn nicht das Uebel ſelbſt? warum nicht die Urſache? Wenn der Wagen, in dem ich fahre, zuſammenbricht, aber ich breche kein Bein, ſoll ich davon die Urſache der göttlichen Vorſehung zuſchreiben? Hätte ſie nicht vorher den Bruch des Wagens verhindern können? Warum verhütet denn nicht die göttliche Weisheit und Güte die Kälte der Polarländer, die ſelbſt Felſen berſten macht? Kann ein Gott nicht ein Paradies ſchaffen? Was hilft ein göttliches Weſen, das erſt hinterdrein, erſt post festum hilft? Iſt das Leben der Polarländer nicht trotz ihres kohlenſtoffreichen Specks und Thrans ein höchſt erbärmliches Leben? Wie will man alſo bei ſolchen Erſcheinungen zur religiöſen Vorſtellung einer göttlichen Weisheit und Güte ſeine Zuflucht nehmen, da ſelbſt die Religion die Welt, wie ſie iſt, wegen ihrer Wider-

ſprüche mit einer göttlichen Güte und Weisheit nicht ſo, wie ſie jetzt iſt, aus Gott kommen läßt, ſondern annimmt, daß ſie die Sünde, der Teufel entſtellt hat, und eben deßwegen eine göttliche, eine beſſere Welt in Ausſicht ſtellt? Und läßt ſich nicht ein natürlicher Grund von jener Erſcheinung angeben? Warum denn nicht? Der arme Polarländer, der zu Zeiten, wie z. B. der Grönländer, ſein kümmerliches Leben ſelbſt mit alten Zeltfellen und Schuhſohlen friſten muß, genießt freilich keine Südfrüchte und andre Leckerbiſſen der warmen Länder, aber nur aus dem einfachen Grunde, weil ſie eben nicht bei ihm gedeihen; er iſt aus trauriger Nothwendigkeit hauptſächlich auf den Thran und Speck des Seehunds und Wallfiſches angewieſen; aber der Speck und Thran findet ſich keineswegs nur in den Nordpolarländern. Der Wallfiſch iſt nur durch die Verfolgungen der Menſchen bis in den höchſten Norden zurückgedrängt worden und die Rüſſelrobbe z. B., die wegen ihres reichlichen Thrans ſehr geſucht iſt, findet ſich auch z. B. an den Küſten von Chile. Wenn ſich aber auch eine beſondre Menge von Kohlenſtoff am Nordpol finden ſollte, ſo hätten wir ſelbſt dafür eine analoge Erſcheinung an der Erfahrung, daß im Winter gefälltes Holz dichter, ſchwerer und folglich reicher an Brenn- oder Kohlenſtoff iſt, als im Frühjahr oder Sommer gefälltes, was offenbar daher kommt, daß zu dieſer Zeit unter dem Einfluſſe des Lichts und der Wärme die Pflanze nicht nur die Kohlenſäure zerſetzt, d. h. den Kohlenſtoff ſich aneignet und den Sauerſtoff fahren läßt, ſondern auch, namentlich in der Periode des Knospentreibens, der Blüthe, der Befruchtung Kohlenſtoff verzehrt, verbrennt, daher in dem Zuckerrohr, wie J. Dumas in ſeinem Verſuch einer chemiſchen Statik der organiſchen Weſen bemerkt, der in dem Stengel aufgehäufte Zucker ganz verſchwunden iſt, wenn die Blüthe und Befruchtung vollbracht ſind. Derſelbe Liebig, der in dem Speck und Thran der armen Polarländer die Beweiſe einer göttlichen Weisheit erblickt, erklärt übrigens andere eben ſo merkwürdige Erſcheinungen, die gleichfalls theologiſch erklärt werden können und erklärt worden ſind, aus höchſt ein-

fachen natürlichen Gründen. „Man findet es bewunderungswürdig, ſagt derſelbe, daß die Grasarten, deren Samen zur Nahrung dient, dem Menſchen wie ein Hausthier folgen. Sie folgen dem Menſchen durch ähnliche Urſachen, wie die Salzpflanzen dem Meeresſtrande und Salinen, die Chenopodien den Schutthaufen; ſo wie die Miſtkäfer auf die Excremente der Thiere angewieſen ſind, ſo bedürfen die Salzpflanzen des Salzes, die Schuttpflanzen des Ammoniaks und ſalpeterſauren Salzes. Keine von unſeren Getreidepflanzen kann aber ausgebildeten Samen tragen, Samen, welche Mehl geben, ohne eine reichliche Menge phosphorſaurer Bittererde, ohne Ammoniak zu ihrer Ausbildung vorzufinden. Dieſe Samen entwickeln ſich nur in einem Boden, wo dieſe drei Beſtandtheile ſich vereinigt finden und kein Boden iſt reicher daran, als Orte, wo Thiere und Menſchen familienartig zuſammenwohnen, ſie folgen dem Urin, den Excrementen derſelben, weil ſie ohne deren Beſtandtheile nicht zum Samentragen kommen". Hier haben wir alſo eine höchſt merkwürdige und für den Menſchen wichtige Erſcheinung, eine Erſcheinung, die ein Theiſt einem Naturaliſten als den ſchlagendſten Beweis einer beſondern Vorſehung an den Kopf werfen kann, wenn er nichts von dem natürlichen Grunde weiß, zuſammengeſtellt mit andern eben ſo merkwürdigen, aber dem Menſchen gleichgültigen Erſcheinungen (denn die Chenopodien, die größtentheils auch in der Nähe der menſchlichen Wohnungen vorkommen, haben, höchſtens mit Ausnahme einer Art, deren Blätter zu kühlenden Umſchlägen gebraucht werden, weder für das Vieh, noch für die Menſchen einen Nutzen) und erklärt aus dem Zuſammenhang des pflanzlichen Lebens mit den thieriſchen Excrementen, aus jenem Zuſammenhang alſo, aus welchem wir überhaupt ſchon in der letzten Stunde die Erſcheinung der Zweckmäßigkeit der Natur erklärten oder abzuleiten verſuchten. Ich füge dem angeführten Beiſpiel noch ein anderes bei. „Es ſind gerade, ſagt der Chemiker Mulder in ſeiner phyſiologiſchen Chemie, diejenigen Salze die verbreitetſten, welche ... zum Leben eben ſo nothwendig ſind, als die organiſchen

vier Elemente. .... Die meiſten dieſer Salze ſind für das Blut ganz unentbehrlich und finden ſich ſowohl im Trinkwaſſer, als in den Säften der Pflanzen, welche Menſchen und Thieren zur Nahrung dienen, wieder; eine Thatſache, welche den innigen Zuſammenhang der beiden Naturreiche andeutet, die man in der Wiſſenſchaft zu ſehr von einander zu trennen pflegt!" Und wenn es auch genug Erſcheinungen in der Natur giebt, deren phyſikaliſchen, natürlichen Grund wir noch nicht entdeckt haben, ſo iſt es thöricht, deßwegen, weil wir eine Erſcheinung nicht phyſikaliſch, nicht natürlich erklären können, zur Theologie ſeine Zuflucht zu nehmen. Was wir nicht erkennen, werden unſere Nachkommen erkennen. Wie unzählig Vieles, was unſere Vorfahren ſich nur aus Gott und ſeinen Abſichten erklären konnten, haben wir jetzt aus dem Weſen der Natur abgeleitet! Selbſt auch das Einfachſte, Natürlichſte, Nothwendigſte hat man ſich einſt nur durch die Teleologie und Theologie erklärt. Warum ſind denn die Menſchen nicht gleich, warum haben ſie verſchiedene Geſichter? fragt ein alter Theolog und antwortet darauf: damit ſie von einander unterſchieden, damit ſie nicht verwechſelt werden können, deßwegen hat Gott ihnen verſchiedene Geſichter gemacht. Wir haben in dieſer Erklärung ein köſtliches Beiſpiel von dem Weſen der Teleologie. Der Menſch verwandelt aus Unwiſſenheit einerſeits, andererſeits aus dem egoiſtiſchen Hang, Alles aus ſich zu erklären, Alles nach ſich zu denken, das Unwillkürliche in ein Willkürliches, das Natürliche in ein Abſichtliches, das Nothwendige in ein Freies. Daß der Menſch unterſchieden iſt von anderen Menſchen, iſt eine nothwendige, natürliche Folge ſeiner Individualität und Exiſtenz; denn wäre er nicht unterſchieden, ſo wäre er auch nicht ein eignes, ſelbſtſtändiges, individuelles Weſen, und wäre er nicht ein Einzelweſen, ein Individuum, ſo exiſtirte er nicht. Es giebt keine zwei Blätter an einem und demſelben Baume, ſagt Leibnitz, die ſich vollkommen gleichen, und mit vollem Rechte; nur unendliche, unüberſehbare Verſchiedenheit iſt das Princip des Lebens; die Gleichheit hebt die Nothwendigkeit der Exiſtenz auf; kann ich mich nicht unter-

ſcheiden von Anderen, ſo iſt es ganz eins, ob ich bin oder nicht bin; die Anderen erſetzen mich; kurz, ich bin, weil ich unterſchieden bin, und bin unterſchieden, weil ich bin. Schon in der Undurchdringlichkeit, darin, daß denſelben Platz, den ich einnehme, ein Anderer nicht einnehmen kann, daß ich dieſen von meinem Platz ausſchließe, iſt meine Selbſtſtändigkeit, meine Unterſchiedenheit von dem Anderen enthalten. Kurz jeder Menſch hat ein eignes Geſicht, weil er ein eigenes Leben hat, ein eigenes Weſen iſt. Wie es aber mit dieſem Falle iſt, iſt es mit unzählig anderen Fällen, welche ſich der Menſch teleologiſch erklärt, nur daß die Oberflächlichkeit, Unwiſſenheit und Lächerlichkeit der Teleologie in anderen Fällen nicht ſo handgreiflich, augenſcheinlich iſt, wie in dieſem Beiſpiel, dem übrigens noch viele andere an die Seite geſetzt werden könnten.

Ich habe ſo eben geſagt, daß ich die Erſcheinungen der Natur, die der Theiſt teleologiſch erklärt, keineswegs durch das Geſagte erklärt wiſſen will. Ich gehe weiter und behaupte, daß, wenn ſich auch viele Erſcheinungen der Natur nur teleologiſch erklären ließen, ſich doch daraus noch lange nicht die Conſequenzen der Theologie ergeben würden. Ich gebe alſo den Teleologen zu, daß das Auge ſich nur erklären laſſe aus einem Weſen, welches bei der Bildung oder Schöpfung des Auges den Zweck des Sehens verfolgte, daß alſo das Auge nicht deßwegen ſieht, weil es ſo organiſirt iſt, wie es iſt, ſondern daß es ſo organiſirt wurde, damit es ſähe. Ich gebe alſo dieſes den Teleologen zu, läugne aber, daß daraus ein Weſen folgt, auf welches der Name Gott paßt, läugne, daß wir damit über die Natur hinaus kommen. Die Zwecke und Mittel in der Natur ſind immer nur natürliche, wie ſollten ſie alſo auf ein über- und außernatürliches Weſen uns verweiſen? Ihr könnt euch die Welt nicht erklären, ohne ein perſönliches, geiſtiges Weſen als ihren Urheber anzunehmen, aber ich bitte euch doch, mir gefälligſt zu erklären, wie aus einem Gott eine Welt entſtehen, wie ein Geiſt, wie ein Gedanke — die Wirkungen eines Geiſtes ſind ja zunächſt nur Gedanken

— Fleiſch und Blut hervorbringen kann? Ich gebe euch gern zu, daß der Zweck als Zweck, der Zweck, wie ihr ihn in eurem Kopfe euch vorſtellt, abgeſondert von dem Inhalt, dem Gegenſtand, der Materie des Zwecks auf einen Gott, einen Geiſt hinweiſt, aber ich behaupte, daß dieſer Zweck und der Urheber deſſelben, das zweckthätige Weſen eben ſo gut nur in eurem Kopfe exiſtiren, als die erſte Urſache des Theismus nur der perſonificirte Begriff der Urſache, das Weſen Gottes nur das von allen beſonderen Beſtimmungen abgezogene Weſen der ſinnlichen Weſen, die Exiſtenz Gottes nur der Gattungsbegriff der Exiſtenz iſt. Denn die Zwecke ſind ſo verſchieden, ſo materiell, als die Organe dieſer Zwecke; wie könnt, wie wollt ihr alſo die Zwecke von den Organen abtrennen? wie alſo z. B. den Zweck des Auges, das Sehen von der Sclerotica, von der Netzhaut, von der Traubenhaut, von der wäſſerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper und den übrigen zum Sehen erforderlichen Körpern abſondern? Wenn ihr aber den Zweck des Auges nicht von ſeinen materiellen Mitteln und Organen abſondern könnt, wie wollt ihr das Weſen, welches den Zweck des Auges hervorbrachte, abſondern und unterſcheiden von dem Weſen, welches die vielfältigen, dieſe Zwecke vermittelnden Materien hervorbrachte? Kann aber ein Weſen, das kein materielles, kein körperliches iſt, die Urſache von Zwecken ſein, die nur die Folge materieller, körperlicher Mittel oder Organe ſind? Wie kann man von Zwecken, die nur von materiellen, körperlichen Bedingungen und Mitteln abhängig ſind, auf ein immaterielles, unkörperliches Weſen als Urſache ſchließen? Ein Weſen, das nur durch materielle Mittel Zwecke verwirklicht, das iſt ja nothwendig ſelbſt nur ein materielles Weſen. Wie ſind, wie können alſo die Werke der Natur Beweiſe und Werke eines Gottes ſein? Ein Gott iſt, wie wir ſpäter noch ſehen werden, das verſelbſtſtändigte und vergegenſtändlichte Weſen der menſchlichen Einbildungskraft; einem Gotte ſtehen alle Wunder der Einbildungskraft zur Seite und zu Gebote; ein Gott kann Alles; er iſt an Nichts gebunden, ſo wenig als die

Phantaſie, als die Wünſche des Menſchen; er kann aus Steinen Menſchen machen; er ſchafft ſogar aus Nichts die Welt. Und wie ein Gott nur Wunder wirkt, ſo iſt er ſelbſt ſeinem Weſen nach ein Wunder. Ein Gott ſieht ohne Augen, hört ohne Ohren, denkt ohne Kopf, wirkt ohne Werkzeuge, kurz er iſt und thut Alles, ohne die zu dieſem Thun nöthigen Mittel und Organe zu gebrauchen und zu haben. Aber die Natur hört nur durch Ohren, ſieht nur durch Augen; wie kann man alſo die Natur aus Gott ableiten? wie das Organ des Gehörs aus einem Weſen, welches hört ohne Ohren, wie die Bedingungen und Geſetze der Natur, an die alle ihre Erſcheinungen und Wirkungen gebunden ſind, aus einem Weſen, das an keine Bedingungen und Geſetze gebunden iſt? Kurz die Werke eines Gottes ſind nur Wunder, aber keine Naturwirkungen. Die Natur iſt nicht allmächtig; ſie kann nicht Alles; ſie kann nur das, wozu die Bedingungen vorhanden ſind; die Natur, die Erde z. B. kann nicht im Winter aus den Bäumen Blüthen und Früchte hervorbringen; denn es fehlt die dazu nöthige Wärme; aber ein Gott kann es ohne Umſtand. „Gott, ſagt Luther, kann auch das Leder an der Taſche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn machen und die Luft mir zum Keller voll Wein machen.“ Die Natur kann keinen Menſchen erzeugen, wenn nicht zwei verſchiedene, aber gleichberechtigte Organismen, der männliche und weibliche, vorhanden ſind und zuſammenwirken; aber ein Gott bringt aus dem Leibe einer Jungfrau ohne Zuthun des Mannes einen Menſchen hervor. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ Kurz die Natur iſt eine Republik, ein Reſultat ſich gegenſeitig bedürfender und erzeugender, zuſammenwirkender, aber gleichberechtigter Weſen oder Kräfte. Der ganze thieriſche Organismus, um an dieſem die Natur darzuſtellen, läßt ſich reduciren auf Nerven und Blut. Aber der Nerve iſt nichts ohne Blut, das Blut nichts ohne Nerve; in der Natur weiß man eben deswegen nicht, wer Koch oder Keller iſt, weil Alles gleich wichtig, gleich weſentlich iſt; es giebt da keine Privilegien; das

Gemeinſte iſt ſo wichtig, ſo nothwendig, als das Höchſte; wenn meine Sehnerven noch ſo gut organiſirt ſind, aber es fehlt an dieſer oder jener Flüſſigkeit, dieſer oder jener Haut, ſo kann mein Auge doch nicht ſehen. Eben daher, daß der Organismus ein republikaniſches Gemeinweſen iſt, nur aus dem Zuſammenwirken gleichberechtigter Weſen entſteht, kommt das materielle Uebel, der Kampf, die Krankheit, der Tod; aber die Urſache des Todes iſt auch die Urſache des Lebens, die Urſache des Uebels auch die Urſache des Guten.

Ein Gott dagegen iſt ein Monarch, und zwar ein abſoluter, unbeſchränkter Alleinherrſcher, der thut und kann, was er will, der über dem Geſetze ſteht — Princeps legibus solutus est — aber ſeine Willkürgebote zu Geſetzen ſeiner Unterthanen macht, wenn ſie auch noch ſo ſehr ihren Bedürfniſſen widerſprechen. Wie in der Republik nur Geſetze herrſchen, welche den eigenen Willen des Volkes ausdrücken, ſo herrſchen auch in der Natur nur Geſetze, welche dem eigenen Weſen der Natur entſprechen. So iſt es ein Naturgeſetz, wenigſtens bei den höher organiſirten Thieren, daß die Erzeugung und Fortpflanzung abhängig iſt von dem Daſein und Zuſammenwirken zweier geſchlechtlich verſchiedener Individuen, aber dieſes Geſetz iſt kein despotiſches; es liegt in dem Weſen der höheren Organismen, daß ſich die Geſchlechtsverſchiedenheit zu verſchiedenen ſelbſtſtändigen Individuen ausbildet, daß ſie folglich auf eine ſchwierigere, vermitteltere Weiſe ins Daſein kommen, als die niederen, die ſich, wie z. B. die Polypen durch bloße Selbſttheilung vermehren. Und wenn wir auch für ein Naturgeſetz keinen Grund angeben können, ſo verbindet uns doch die Analogie zu dem Glauben oder vielmehr zu der Gewißheit, daß es einen naturgemäßen Grund hat. Aber ein Gott giebt einer Jungfrau das Privilegium, ohne Mann einen Menſchen hervorzubringen, gebietet dem Feuer, daß es nicht brennt, daß es wirkt wie Waſſer, und dem Waſſer, daß es wirkt wie Feuer, daß es alſo Wirkungen hervorbringt, die ſeiner Natur, ſeinem Weſen widerſprechen, wie die Gebote des Despoten dem Weſen

seiner Unterthanen widersprechen. Kurz, ein Gott dringt der Natur seinen Willen auf, er führt ein absolut willkürliches Regiment, wie ein Despot den Menschen das Unnatürlichste zumuthet. So verordnete z. B. Kaiser Friedrich II. in seiner Ketzerverordnung: „da das Majestätsverbrechen gegen Gott größer ist, als das gegen Menschen, und da Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, so sollen die Kinder der Ketzer aller öffentlichen Aemter und Ehrenstellen unfähig sein, mit Ausnahme derjenigen ihrer Kinder, welche ihren Vater angegeben haben." Giebt es eine der Natur des Menschen widersprechendere Ausnahme und Verordnung, als diese? Wilhelm der Eroberer verordnete unter anderen tyrannischen Gesetzen, daß in den Städten alle Gesellschaften auseinander gehen und Feuer und Licht ausgelöscht werden mußten, sobald um 7 Uhr Abends die Feierglocken geläutet wurden. Kann es eine des Menschen unwürdigere, unnatürlichere Beschränkung der menschlichen Freiheit geben, als diese? Aehnliche Verordnungen haben wir übrigens selbst noch vor wenigen Jahren in unseren monarchischen Staaten erlebt. Thomas Paine erzählt, daß einst ein Braunschweiger Soldat, der im Unabhängigkeitskriege der Nordamerikaner gefangen worden war, zu ihm gesagt: „Ach Amerika ist ein schönes, freies Land, es ist werth, daß das Volk dafür kämpft; ich weiß den Unterschied, da ich das meinige kenne. Wenn in meinem Lande der Fürst sagt: eßt Stroh, so essen wir Stroh!" Giebt es aber einen Befehl, der dem Menschen eine größere, anti- und supranaturalistischere Selbstverläugnung gebietet, als der Befehl, Stroh zu essen? Ist also nicht das fürstliche, monarchische, wenigstens absolut monarchische Regiment eben so in der Politik ein Wunderregiment, als in der Natur? Wie stimmt aber dieses Regiment zu dem Wesen der Natur? wo finden wir in der Natur, wo Alles natürlich, Alles nur in Uebereinstimmung mit dem Wesen der natürlichen Dinge geschieht, Spuren eines Wunderregiments? Aus der Natur einen Gott, d. h. ein übernatürliches, wunderthätiges Wesen heraus beweisen zu wollen,

iſt eben ſo thöricht, eben ſo ein Beweis der Unwiſſenheit nicht nur von dem Weſen der Natur, ſondern auch von dem Weſen eines Gottes, als wenn ich aus einer Republik, ſpecieller gefaßt, aus dem republikaniſchen Staatsoberhaupte, dem Präſidenten einer Republik, einen Fürſten, einen König oder Kaiſer herausklügeln, beweiſen wollte, daß derſelbe auch ein Fürſt, ein Regent im Sinne unſerer Staaten wäre, und daher kein Staat ohne Fürſten beſtehen könnte. Der Präſident ſtammt aus dem Blute des Volkes; er iſt eines Weſens, eines und deſſelben Geſchlechtes mit dem Volke, er iſt nur der perſonificirte Volkswille; er kann nicht, was er will; er vollſtreckt nur die Geſetze, die das Volk beſchloſſen; aber der Fürſt iſt ein vom Volke ſpecifiſch, oder vielmehr der Gattung nach unterſchiedenes Weſen, wie der Gott von der Welt; er iſt aus fürſtlichem Geblüt; er herrſcht nicht als der perſonificirte Volkswille über das Volk, ſondern er herrſcht über dem Volke als ein außer dem Volke ſtehendes, ſonderliches Weſen, wie Gott über der Natur als beſonderes, übernatürliches Weſen; aber eben deswegen ſind die Wirkungen beider nur willkürliche Machtgebote, Wunder, Mirakel. In der Natur iſt nun aber nur, wie geſagt, ein republikaniſches Regiment. Der Kopf am Menſchen iſt wohl der Präſident meines Leibes, aber nichts weniger als ein abſoluter Monarch oder ein Regent von Gottes Gnaden; denn der Kopf iſt eben ſo gut ein Weſen von Fleiſch und Blut, als der Magen, als das Herz; er iſt aus derſelben Maſſe, demſelben organiſchen Grundſtoffe hervorgegangen, aus welchem die übrigen Organe; er iſt wohl über den anderen Organen, er iſt das Caput, das erſte Weſen; aber doch kein der Gattung, dem Geſchlecht nach von ihnen unterſchiedenes Weſen; er übt daher keine despotiſche Macht aus; er gebietet den anderen Gliedern nur Handlungen, die ihrem Weſen angemeſſen ſind; er iſt eben deswegen nicht unverantwortlich, ſondern er wird beſtraft, ſeines Regiments entſetzt, wenn er den Fürſten ſpielen will und dem Magen, dem Herzen oder ſonſt einem Organe Etwas zumuthet, was ihrer Natur widerſpricht. Kurz, ſo wie in der Republik, wenig-

ſtens der demokratiſchen, die wir hier allein meinen, nur volksthümliche Weſen, aber keine Fürſten regieren, ſo herrſchen auch in der Natur keine Götter, ſondern nur natürliche Kräfte, natürliche Geſetze, natürliche Elemente und Weſen. Und es iſt daher, um das frühere Beiſpiel zu wiederholen, eben ſo thöricht, aus dem die Natur beherrſchenden Weſen einen Gott heraus zu deduciren, als es thöricht wäre, ein Beweis von Mangel an Verſtand und Urtheilskraft, aus dem Präſidenten einer Republik einen Fürſten oder Monarchen heraus zu wittern.

Sechszehnte Vorlesung.

Der Glaube oder die Vorstellung, daß ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, — eine Vorstellung, die der Mensch nur von sich, von dem politischen Regimente abgezogen und auf die Natur übergetragen hat — beruht auf der Unkenntniß der Menschen von der Natur; sie stammt daher aus der Kinderzeit der Menschheit, ob sie gleich sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, und ist nur da an ihrem Platze, nur da eine wenigstens subjective Wahrheit, wo der Mensch alle Erscheinungen, alle Wirkungen der Natur in seiner religiösen Einfalt und Unwissenheit Gott zuschreibt. Es war natürlich, sagt ein moderner rationalistischer Theolog, Bretschneider in seiner Schrift: „Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und Offenbarung (oder vielmehr weder nach der Vernunft, noch nach der Offenbarung) für denkende (oder vielmehr nicht denkende) Leser," „daß in den ältesten Zeiten das fromme Gefühl (?) alle oder doch die meisten Naturveränderungen als unmittelbare Wirkungen der Götter oder Gottes ansah. Je weniger man nämlich die Natur und ihre Gesetze kannte, desto gewisser mußte man für die Veränderungen übernatürliche Ursachen, also den Willen der Götter aufsuchen. So war es bei den Griechen Jupiter, der die Gewitter sendete, die Blitze rechts oder links schleuderte. Auch das fromme Gefühl (?) des israelitischen Volkes bezog Alles oder doch das Meiste auf Gott als unmittelbare Ursache. Jehovah ist es nach

dem A. T., der die Saat wachsen läßt, die Ernte behütet, Korn, Oel und Wein giebt, fruchtbare oder unfruchtbare Jahre, Krankheiten und Seuchen sendet; fremde Völker zu Kriegen erweckt, die Guten mit langem Leben, Reichthum, Gesundheit und anderen Gütern belohnt, die Bösen mit Krankheit, frühem Tod u. s. w. bestraft, die Sonne, den Mond und die Gestirne am Himmel herausführt und die ganze Natur und die Geschicke der Völker und einzelnen Menschen nach seinem Willen leitet." Aber wir müssen sogleich gegen diesen Rationalisten bemerken, daß diese Vorstellungsart im Wesen der Religion begründet ist, daß nur da der Glaube an Gott noch ein wahrer, lebendiger ist, wo Alles nur theologisch, aber nicht physikalisch erklärt wird. Wir finden daher diese Vorstellung nicht nur bei den alten Völkern, sondern auch bei den alten Christen, ja überhaupt bei den frommen Christen, welche die alten, d. h. ächten Vorstellungen der Religion und des Gottesglaubens bewahrt haben, in denen noch nicht die Verstandesbildung über die religiösen Vorstellungen gesiegt, zum deutlichen Beweise, daß diese Vorstellung die wahrhaft religiöse ist. Wir treffen sie daher auch bei unseren Reformatoren. Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf und einem Wunder ist ihnen zufolge nur dieser, daß hier die Wirkung Gottes in die Augen fällt, während der gewöhnliche Naturlauf ein eben so wunderbares Wirken Gottes voraussetzt, nur daß er wegen seiner Gewöhnlichkeit den Augen des Haufens nicht so erscheint. Alle Wirkungen der Natur sind ihnen Wirkungen Gottes; der Unterschied zwischen Wunder und Naturwirkung ist ihnen nur, daß dort im Widerspruch mit der Natur, hier im Einklang wenigstens mit ihrer Erscheinung Gott handelt. „Nicht das Brot, sagt Luther, sondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge schaffet und erhält. Weil (wenn) es fürhanden ist, so nähret Gott dadurch und darunter, daß man es *nicht sehe* und *meyne*, das Brot thue es. Wo es aber nicht fürhanden ist, da nähret er *ohne Brot* allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brot. Summa: Alle Crea-

turen sind Gottes Larven und Mummereien („unkräftige Schatten Gottes", wie sich Luther an einer anderen Stelle ausdrückt), die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch ohne ihr Mitwirken thun kann und auch thut." Ebenso spricht sich Calvin in seiner Institution der christlichen Religion aus, z. B.: „die göttliche Vorsehung kommt uns nicht immer nackt entgegen, sondern sie kleidet sich oft in natürliche Mittel, sie hilft uns bald vermittelst eines Menschen oder einer unvernünftigen Creatur, sie hilft uns auch ohne ein natürliches Mittel oder selbst im Widerspruch mit der Natur", also auf augenfällig wunderbare Weise, d. h. mit anderen Worten: alle Wirkungen der Natur sind eigentlich nur Wirkungen Gottes, alle Dinge nur Instrumente, Werkzeuge Gottes und zwar gleichgültige Instrumente, keine Instrumente, wie die Instrumente der Natur sind, welche nur durch das Werkzeug des Auges, aber nicht des Ohres, nicht der Nase sieht, sondern Instrumente, mit welchen Gott nur kraft seines Willens diese oder jene Wirkungen nach Belieben verknüpft hat, Wirkungen, die er daher auch ohne diese Instrumente hervorbringen kann. „Gott könnte, sagt Luther in einer Predigt, Kinder zeugen ohne Vater und Mutter .... Aber er hat die Menschen dazu erschaffen und zeuget und ernähret die Kinder durch die Eltern, Vater und Mutter. Er könnte auch den Tag machen ohne Sonne, wie die ersten drei Tage in der Schöpfung waren Tag und Nacht, und war dennoch weder Sonne, noch Mond, noch Sterne dazumal geschaffen. Solches könnte noch Gott thun ..... so er wollte; aber er will es nicht thun." Freilich eine sonderbare Einschränkung, ein sonderbares Aber, daß er nicht thun will, was er thun kann. Wir sehen daher an diesen Aussprüchen der alten, ächten Gottesgläubigen, wie wenig die Physik oder Physiologie und Theologie zusammenstimmen, wie wenig die Erscheinungen selbst, die der rationelle Theist als Zwecke auffaßt und als Beweise für das Dasein eines Gottes anführt, sich aus einem Gotte ableiten lassen. Zwischen dem Organ des Auges oder

dem Mittel des Sehens und dem Zweck des Auges, dem Akt des Sehens ist in der Natur ein nothwendiger Zusammenhang; es liegt in dem Organismus, in der Natur des Auges, daß nur das Auge und sonst kein anderes Leibesglied sehen kann; aber in der Theologie unterbricht der Wille Gottes diesen nothwendigen Zusammenhang; Gott kann auch, wenn er will, den Menschen ohne Augen oder selbst durch ein dem Auge entgegengesetztes Organ, selbst durch ein sinnloses Organ, selbst durch den After sehen lassen. Calvin sagt ausdrücklich, daß Gott in dem A. T. das Licht habe vor der Sonne entstehen lassen, damit die Menschen daraus ersehen könnten, daß keineswegs die wohlthätigen Erscheinungen des Lichts an die Sonne nothwendig geknüpft wären, daß Gott auch ohne die Sonne leisten könne, was er jetzt, d. h. im gewöhnlichen, aber keineswegs nothwendigen Naturlauf durch die Sonne oder vermittelst der Sonne leiste. Wir haben hieran zugleich einen der überzeugendsten Beweise, wie die Natur das Dasein eines Gottes und umgekehrt das Dasein eines Gottes die Natur aufhebt. Wenn ein Gott ist, wozu ist denn die Welt, wozu die Natur? Wenn ein vollkommenes Wesen ist, ein vollkommenes Wesen, wie man sich's unter Gott vorstellt, wozu ein unvollkommenes? Hebt denn nicht das Dasein eines vollkommenen Wesens die Nothwendigkeit, den Grund eines unvollkommenen Wesens auf? Auf die Unvollkommenheit paßt die Vollkommenheit wohl; aber wie paßt auf die Vollkommenheit die Unvollkommenheit? der Sinn der Unvollkommenheit liegt in der Vollkommenheit; das Unvollkommene will vollkommen, der Knabe will Mann, das Mädchen Weib werden, das, was unten ist, strebt empor, will aufwärts kommen; aber wie kann ich aus dem höchsten Wesen, wenn ich anders bei Sinnen bin, ein unter ihm stehendes, ein niedriges Wesen ableiten? Wie kann ich aus einem Verstandeswesen verstandlose Wesen entstehen lassen, wenn ich anders bei Verstand bin? Wie kann ein Geist geistlose Wesen produciren? Was kann also ein Gott hervorbringen, wenn ich einen Gott denke und richtig folgern und einmal

etwas ihn hervorbringen laſſen will, wiewohl die Gottheit immer etwas Unproductives iſt, außer Götter, außer Weſen ſeines Gleichen? Und wenn ein Gott iſt, d. h. ein Weſen, welches ſieht, ohne Augen, und hört, d. h. Alles vernimmt, ohne Ohren zu haben, wie kann ich aus ihm die Augen und Ohren ableiten? Der Sinn, der Zweck, das Weſen, die Nothwendigkeit des Daſeins der Augen und Ohren, iſt ja nur das Sehen und Hören; wenn aber nun ſchon ein ohne Auge ſehendes Weſen iſt, wozu iſt denn das Auge? fällt nicht damit der Grund ſeiner Exiſtenz hinweg? „Wer das Ohr gemacht hat, wie ſollte der nicht hören? wer das Auge gemacht hat, wie ſollte der nicht ſehen?“ Wer aber ſchon ſieht, wie braucht der ein Auge zu machen? Das Auge iſt, weil ohne daſſelbe kein ſehendes Weſen iſt, aber es iſt nicht, weil ein ſehendes Weſen iſt. Das Auge entſpringt aus dem Trieb der Natur, zu ſehen, aus der Begierde nach Licht, aus dem Bedürfniß, aus der Nothwendigkeit eines Auges zum Leben, wenigſtens des höheren Organismus. Man hat oft geſagt: die Welt iſt unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegentheil iſt wahr: wenn ein Gott iſt, ſo iſt das Daſein einer Welt unerklärlich; denn ſie iſt vollkommen überflüſſig. Die Welt, die Natur iſt nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Exiſtenz, ſo wir anders nach einem ſolchen ſuchen, wenn wir erkennen, daß es keine Exiſtenz außer der Natur, keine andere, als eine körperliche, natürliche, ſinnliche Exiſtenz giebt, wenn wir die Natur auf ſich beruhen laſſen, wenn wir alſo erkennen, daß die Frage nach dem Grund der Natur eins iſt mit der Frage nach dem Grunde der Exiſtenz. Aber die Frage, warum überhaupt Etwas exiſtirt, iſt eine thörichte Frage. Weit gefehlt alſo, daß die Welt, wie die alten Theiſten ſagten, in einem Gotte ihren Grund hat, ſo iſt vielmehr der Grund der Welt aufgehoben, wenn ein Gott iſt. Aus einem Gotte folgt nichts Anderes; alles Andere außer ihm iſt überflüſſig, eitel, nichtig; wie kann ich es alſo aus ihm ableiten und begründen wollen? Aber eben ſo gilt der umgekehrte Schluß. Iſt

eine Welt, iſt dieſe Welt eine Wahrheit, und ihre Wahrheit verbürgt ihre Exiſtenz, ſo iſt ein Gott nur ein Traum, nur ein vom Menſchen eingebildetes, nur ein in ſeiner Einbildung exiſtirendes Weſen. Welchen Schluß werden wir aber zu dem unſerigen machen? den letzteren, denn die Welt, die Natur iſt etwas unmittelbar, ſinnlich Gewiſſes, etwas Unbezweifelbares. Aus dem Daſein auf die Nothwendigkeit und Weſenhaftigkeit eines Gegenſtandes ſchließen, iſt doch gewiß weit vernünftiger und ſicherer, als aus der Nothwendigkeit eines Weſens auf ſein Daſein ſchließen; denn dieſe Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die ſich nicht auf das Daſein gründet, kann eine nur ſubjective, nur eingebildete ſein. Nun iſt aber kein Menſch, kein Leben, wenn kein Waſſer, kein Licht, keine Wärme, keine Sonne, kein Brot, kurz keine Lebensmittel ſind. Wir ſind alſo vollkommen berechtigt, aus ihrem Daſein auf ihre Nothwendigkeit zu ſchließen, berechtigt, zu ſchließen, daß das Leben, das ohne ſie, ohne die unorganiſche Natur nicht iſt, auch nur durch ſie iſt. Wir fühlen, wir wiſſen, daß wir verdurſten, vertrocknen ohne Waſſer; verhungern, vergehen ohne Speiſen; wir fühlen, wir wiſſen alſo, daß es die eigenthümliche, in ihrer individuellen Natur begründete Kraft des Waſſers und der Speiſen iſt, die dieſe wohlthätigen Wirkungen auf uns ausübt. Warum wollen wir alſo der Natur dieſe Kraft rauben und einem von der Natur unterſchiedenen Weſen, einem Gott zuſchreiben? Warum wollen wir läugnen, was ſo deutlich unſere Sinne und Vernunft uns ſagen, daß wir nur dieſen Kräften, dieſen Weſen der Natur unſere Exiſtenz verdanken, daß wir nicht wären, wenn ſie nicht wären, daß ſie die nothwendigen Elemente oder Gründe unſerer Exiſtenz ſind, daß nicht ein Gott vermittelſt dieſer Dinge, ſondern dieſe Dinge vermittelſt ihrer eigenen Kraft ohne Gott uns erhalten; denn wozu bedarf ein Gott ſolche ungöttliche gemeine Mittel, wie Waſſer und Brot ſind, aber wozu auch bedarf das Waſſer, das Brot einen Gott, um die Wirkungen zu äußern, die in ſeiner eignen materiellen Natur liegen? Doch wieder zurück!

In der Wirkungsweise Gottes haben wir drei Stufen oder Unterschiede zu bemerken, wovon wir die erste die patriarchalische, die zweite die despotische oder absolut monarchische, die dritte die constitutionell monarchische Regierungs- und Wirkungsweise Gottes nennen können. Die erste ist diese, wo Gott eigentlich nur noch ein Ausdruck des Affects, ein Ausdruck der Bewunderung, ein poetischer Name für jeden Gegenstand der Natur ist, der einen besonderen Eindruck auf den Menschen macht, wo der Mensch zwar statt: Es donnert oder: Es regnet, sagt: Gott donnert, Gott regnet, wo aber dieser Gott noch nichts Distinctes, nichts von der Natur und ihren Erscheinungen Unterschiedenes ausdrückt, weil der Mensch eben noch gar keine Kenntniß, gar keine Ahnung von dem Wesen und den Wirkungen der Natur hat, wo es eben deßwegen noch keine Wunder, im eigentlichen, in unserem Sinne wenigstens, giebt, weil dem Menschen Alles noch wunderbar erscheint; denn das Wunder drückt Etwas von dem natürlichen, gesetzlichen oder wenigstens gewöhnlichen Lauf Unterschiedenes aus. Ich nenne diese Vorstellung die patriarchalische, weil sie die älteste, einfachste, dem kindlichen, ungebildeten Menschen natürlichste ist, weil die patriarchalische Regierungsform diejenige ist, wo der Regent in demselben Verhältniß zu den Regierten steht, wie der Vater zu seinen Kindern, welcher sich nicht dem Wesen nach von den Kindern unterscheidet, sondern nur dem Alter, der größeren Macht und Einsicht nach, und weil eben so der Regent der Natur und Menschheit sich hier noch nicht von der Natur unterscheidet. Zeus ist der Gott, von dem der Donner und Blitz, Hagelschlag und Sturm, Regengüsse und Schneegestöber kommen. Er ist der Herr, d. h. die vermenschlichte, personificirte Ursache dieser Erscheinungen; er gebietet über diese Wirkungen der Natur nach seinem Willen und Gutdünken; er ist also insofern allerdings — jedoch nur für uns — ein von ihnen unterschiedenes Wesen, aber sein Unterschied verliert sich in dem Dunst und Blau des Himmels — Jupiter ist und heißt der Himmel, der Aether, die Luft, statt: kalte Luft, feuchte Luft, sagen die Dichter sogar

kalter Jupiter, feuchter Jupiter — ſein Unterſchied wird zu Waſſer mit jedem Regentropfen, der vom Himmel auf die Erde fällt, verflüchtet ſich mit jedem Blitzſtrahl zu einem Meteor. So nennt z. B. Plinius den Blitz bald ein Werk Jupiters, bald einen Theil Jupiters. Daher war den Römern ſelbſt der Blitz etwas Heiliges, Göttliches; er heißt ausdrücklich bei ihnen der heilige Blitz, das heilige Feuer. Wie wenig ſich das Weſen dieſer Götter, wenigſtens urſprünglich, von den Naturweſen unterſcheidet, wie ſehr ihr Weſen in dem Weſen der Natur verfließt, keinen perſönlichen Beſtand hat, zeigt ſich, wenn wir näher in die alten Religionen eingehen und bemerken, wie ſie ſelbſt Naturerſcheinungen, die ſich in unſern Augen gar nicht als Perſonen, als Weſen darſtellen und faſſen laſſen, gleichwohl als Götter verehrten. So vergötterten z. B. die Perſer die Tage und Tageszeiten, den Morgen, Mittag, Nachmittag, Mitternacht, die Aegypter ſelbſt die Stunden; die Griechen den Kairos, den günſtigen Augenblick, die Bewegung der Luft, die Winde*). Aber was iſt ein Gott, deſſen Weſen der Wind iſt, für ein verſchwindendes, vergängliches Weſen? Oder wer kann den Gott des Windes vom Winde unterſcheiden? Die griechiſchen und römiſchen Geſchichtsbücher wimmeln von Wundergeſchichten, aber dieſe Wunder haben keineswegs ſchon die Bedeutung der Wunder im Sinne des Monotheismus, wenigſtens des entwickelten, ſie haben mehr einen poetiſchen, naiven Charakter, ſind Werke mehr des naturaliſtiſchen, als theologiſchen Aberglaubens, ſind keine ſo doctrinäre, abſichtliche Wunder**), wie die monotheiſtiſchen. Im Monotheismus wird nämlich das Weſen Gottes, ob es gleich urſprünglich gar nichts Andres iſt, als das von den Sinnen abgezogene und abgeſonderte Weſen der Natur oder Welt, als ein von der Welt und ihrem Weſen unterſchiedenes Weſen vorgeſtellt. Hier geht daher die poetiſche Einfalt und patriarchaliſche Ge-

*) Auch die Perſer, was aber hier ganz gleichgültig.

**) Von den Betrügereien der Prieſter wird hier natürlich abſtrahirt.

müthlichkeit des Polytheismus zu Grunde. Hier wird reflectirt, Gott kritiſch unterſchieden von der Natur; hier tritt an die Spitze der Welt, der Natur ein Despot, deſſen Wille ſich Alles ſelbſt- und willenlos fügt und ſchmiegt, der durch einen bloßen Befehl die Welt ins Daſein gerufen. „So er ſpricht, heißts in der Bibel, ſo geſchiehts, ſo er gebeut, ſo ſtehts da.“ „Er gebeut, ſo wirds geſchaffen.“ „Er kann ſchaffen, was er will.“ Auf dieſem Standpunkt, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch in der weiteren Entwickelung, hat der Menſch ſchon, eben weil er Natur und Gott unterſcheidet, eine Vorſtellung von der Wirkungsweiſe der Natur im Unterſchiede von der göttlichen. Er glaubt an beſondere Wirkungen Gottes, denen er im Unterſchiede von den natürlichen den Namen der Wunder giebt. Aber gleichwohl ſind ihm auch auf dieſem Standpunkt, ſo lange ſeine religiöſen Vorſtellungen noch nicht durch den Verſtand, durch den Unglauben beſchränkt worden ſind, ſo lange er noch im ungetheilten, energiſchen Glauben lebt, die natürlichen Wirkungen noch Wirkungen Gottes. Halten wir uns nur an das bereits aus Luther angeführte Beiſpiel von dem Brot. Wenn Gott den Menſchen ohne Speiſe, ohne Brot erhält, ſo iſt das ein augenfälliges Wunder, weil hier offenbar auf eine wunderbare Weiſe der Menſch erhalten wird, wenn er aber den Menſchen mit Brot erhält, ſo iſt hier nicht weniger eine Wirkung Gottes, ein Wunder vorhanden, denn Gott wirkt hier gleichfalls, nur unter dem Schein des Brotes; denn es iſt nicht die Kraft des Brotes, ſondern die Kraft Gottes, die den Körper ernährt und erhält. Die Naturweſen ſind ja nur Larven, Schatten, hinter und unter denen Gott wirkt. Obgleich daher hier der Unterſchied zwiſchen der Naturwirkung und Gotteswirkung von dem Menſchen ſchon erkannt wird, ſo giebt es doch hier eigentlich nur Wunder, Handlungen, Wirkungen Gottes; denn die Naturwirkungen ſind nur Scheinwirkungen, die gewöhnlichen Wirkungen und Erſcheinungen der Natur nur verſteckte, maskirte Wirkungen Gottes, die eigentlichen Wunder aber entkleidete, nackte Wirkungen Gottes; dort wirkt Gott

nur incognito, hier aber in seiner göttlichen Majestät. Kurz wie auf dem patriarchalischen oder polytheistischen Standpunkt sich Gott in der Natur verliert, sein Unterschied von der Natur ein verschwindender ist, so verliert sich dagegen hier auf dem Standpunkt des eigentlichen Gottesglaubens, des Theismus oder Monotheismus die Natur; ihr Wesen verschwindet vor dem Wesen Gottes; es wird ihr eigene Kraft und Selbstständigkeit abgesprochen. Hier ist Gott das allein Wirkliche, allein Wirkende und Thätige. Der Muhamedanismus hat diesen Gedanken mit aller Energie orientalischer Phantasie und Glut ausgesprochen. So sagt z. B. ein arabischer Dichter: „Alles, was nicht Gott ist, ist Nichts", und in El-Senusi's „Begriffsentwicklung des muhamedanischen Glaubensbekenntnisses" heißt es: „es ist unmöglich, daß neben Gott etwas existire, was selbstwirkend wäre". Eben so wird gegen die muhamedanischen Philosophen, welche behaupten, daß Gott nicht in jedem Augenblicke von Neuem in der Welt thätig und schaffend sei, sondern daß die Welt durch die Kraft, die Gott einmal in sie gelegt, selbstthätig sich forterhalte, gekämpft und behauptet: „Nichts hat wirkende Kraft außer Gott und wenn der Causalnerus, den wir in der Welt erkennen, uns glauben macht, daß dies die Selbstthätigkeit der Welt sei, so irren wir; dieser selbst ist nur ein Kennzeichen von der ewig wirkenden Kraft Gottes". Aber auch selbst Philosophen der muhamedanischen Religion haben diese consequent und streng religiöse Läugnung der selbstthätigen und selbstständigen Wirksamkeit der Natur geltend gemacht. So glaubten und lehrten die arabischen orthodoxen Philosophen und Theologen, die Motakhallim, „daß die Welt stets von Neuem erschaffen und daher ein beständiges Wunder sei, daß kein unverletzliches Wesen der Dinge, kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung sei", Behauptungen, die eine nothwendige Folge sind von der allmächtigen Willenskraft und Wunderthätigkeit Gottes; denn wenn Alles Gott kann, so kann auch kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Wesen oder Grund und

Folge ſtattfinden. Dieſe arabiſchen Orthodoxen behaupteten daher ganz richtig von dem Standpunkte der Theologie aus, daß es „kein Widerſpruch ſei, wenn etwas gegen die Natur eines Dinges mit ihm geſchehe, weil Das, was wir die Natur der Dinge zu nennen pflegen, nichts weiter als der gewöhnliche Lauf der Dinge wäre, von welchem der Wille Gottes abweichen könnte. Es ſei nicht unmöglich, daß das Feuer kalt mache, daß der Erdkreis in die Himmelsſphäre verwandelt werde, daß ein Floh ſo groß wie ein Elephant und ein Elephant ſo klein wie ein Floh ſein könnte; jedes Ding könnte anders ſein, als es iſt". Dieſe Beiſpiele bringen ſie jedoch, bemerkt Ritter, deſſen Schrift: „über unſere Kenntniß der arabiſchen Philoſophie" dieſe Stellen entnommen ſind, nur zur Erläuterung ihres Satzes bei, daß es „Gott habe gefallen können, eine andere Welt und mithin eine andere Ordnung der Natur zu ſchaffen". Oder vielmehr: dieſe Vorſtellung, daß Alles anders ſein könne, als es iſt, daß es keine nothwendige Natur der Dinge giebt, iſt nur die Folge von dem Glauben, daß Gott Alles kann, daß Alles Gott möglich, daß alſo vor dem Willen Gottes keine natürliche Nothwendigkeit beſteht. Auch unter den Chriſten gab es genug nicht nur Theologen, ſondern auch Philoſophen, welche keine Naturnothwendigkeit vor dem Willen Gottes beſtehen ließen, und den Dingen außer Gott alle Urſächlichkeit, alle Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit abſprachen. Aber dieſe Anſicht, ob ſie gleich die conſequent und ſtreng religiöſe iſt, widerſpricht doch zu ſehr dem natürlichen Menſchenverſtand, zu ſehr der Erfahrung, zu ſehr dem Gefühl, welchem ſich die Natur als eine ſelbſtthätige Macht aufdringt, als daß ſie der Menſch, der wenigſtens dem Verſtande und der Erfahrung Gehör giebt, behalten könnte. Der Menſch giebt ſie daher auf und ſpricht der Natur ſelbſtthätige Wirkungen zu; weil ihm aber zugleich das von der Natur unterſchiedene Weſen, Gott ein wirkliches und wirkſames Weſen iſt, ſo hat er hier eine zweifache Wirkung, die Wirkung Gottes und die Wirkung der Natur; dieſe als die unmittelbare, nächſte, jene als die mittelbare, entfernte. Gott bringt hier keine unmit-

telbaren Wirkungen hervor; er handelt nicht ohne die untergeordneten mittleren Urſachen, welche eben die natürlichen Weſen ſind. Sie heißen untergeordnete oder zweite Urſachen, weil die erſte Urſache Gott iſt, mittlere Urſachen oder Mittelurſachen, weil ſie eben die Mittel ſind, durch die und kraft welcher Gott wirkt, aber keine Mittel im Sinne des alten Glaubens, welche nur willkürliche und gleichgültige Inſtrumente in der Hand der Allmacht ſind, ſondern Mittel in dem Sinne, in welchem man z. B. das Auge das Mittel des Sehens nennen kann; Mittel mit eigener Natur und Kraft, nothwendige Mittel. Gott handelt und wirkt aber hier nicht nur nicht ohne natürliche Urſachen, ſondern er handelt auch nur in Gemäßheit dieſer Urſachen, er handelt hier nicht als unumſchränkter, abſoluter Monarch, der mit den Dingen nach Belieben ſchaltet, der ein Ding auch zu dem macht, was ſeiner Natur zuwider iſt, Feuer zu Waſſer, Staub zu Korn, Leder zu Gold, ſondern er regiert hier nur nach den Geſetzen der Natur; er regiert als conſtitutioneller Monarch. Der König, heißt es ausdrücklich auf dem Standpunkt des conſtitutionellen, namentlich des engliſchen Staatsrechts, kann nur gemäß den Geſetzen regieren und Gott, heißt es auf dem Standpunkt des Rationalismus, — denn der Standpunkt, den wir jetzt vor uns haben, iſt nichts Andres, als der ſogenannte Rationalismus, den wir jedoch hier im weiteſten Sinn des Worts nehmen — regiert nur gemäß den Naturgeſetzen. Der Conſtitutionalismus ſetzt, wie ſich die deutſchen Staatsrechtslehren ausdrücken, „dem Mißbrauch der Staatsgewalt“ Schranken entgegen, und der Rationalismus ſetzt dem Mißbrauch der göttlichen Allmacht und Willkür, d. h. der Wunderthätigkeit Schranken entgegen. Der Unterſchied zwiſchen dem Conſtitutionalismus und Rationalismus in dieſer Beziehung iſt nur, daß der rationelle oder conſtitutionelle Gott Wunder thun kann — denn das Vermögen Wunder zu thun ſpricht der Rationaliſt nicht Gott ab — aber keine thut, der conſtitutionelle Monarch oder Souverain aber nicht nur einen Mißbrauch von ſeiner Gewalt machen kann, ſondern auch, ſo oft es ihm beliebt, wirklich macht. Der unumſchränkte Monarch regiert und ver-

waltet, oder greift wenigſtens, ſo oft es ihm beliebt, in die Verwaltung ein, der conſtitutionelle Monarch dagegen regiert nur, aber verwaltet nicht, ſo auch der conſtitutionelle oder rationelle Gott, der nur an der Spitze ſteht, ohne unmittelbar, wie der alte abſolute Gott, in das Gouvernement der Welt einzugreifen. Kurz wie die conſtitutionelle Monarchie eine durch die Demokratie oder demokratiſche Inſtitutionen beſchränkte Monarchie, eben ſo iſt der Rationalismus der durch den Atheismus oder Naturalismus oder Kosmismus, kurz durch dem Theismus entgegengeſetzte Elemente beſchränkte Theismus. Oder: wie die conſtitutionelle Monarchie nur eine beſchränkte und gehemmte Demokratie iſt, welche daher nothwendig in ihrer Entwicklung zu wahrer und vollſtändiger Demokratie führt; ſo iſt der moderne, rationaliſtiſche Theismus oder Gottesglaube nur ein beſchränkter und gehemmter, unconſequenter Atheismus oder Naturalismus. Denn was iſt ein Gott, der nur in Gemäßheit der Naturgeſetze handelt, deſſen Wirkungen nur natürliche Wirkungen ſind? Er iſt nur ein Gott dem Namen nach, aber dem Inhalt nach unterſcheidet er ſich nicht von der Natur; er iſt ein dem Begriff eines Gottes widerſprechender Gott; denn nur ein unumſchränkter, an keine Geſetze gebundener, wunderthätiger, den Menſchen aus allen Nöthen, wenigſtens dem Glauben, der Einbildung nach, errettender Gott iſt ein Gott. Aber ein Gott, der mir z. B. nur in Krankheiten vermittelſt der Aerzte und Arzeneien hilft, das iſt ein Gott, der auch nicht mehr hilft und vermag, als Aerzte und Arzeneien, das iſt ein ganz überflüſſiger, unnöthiger Gott, ein Gott, durch deſſen Beſitz ich nichts gewinne, was ich nicht ohne ihn durch die bloße Natur hätte, und durch deſſen Verluſt ich folglich auch nichts verliere. Keine Monarchie oder abſolute Monarchie! Keinen Gott oder einen abſoluten Gott, einen Gott, wie der Gott des alten Glaubens es war! Ein den Geſetzen der Natur gehorchender, ein ſich dem Weltlauf accommodirender Gott, wie es der Gott unſerer Conſtitutionaliſten und Rationaliſten iſt, ein ſolcher Gott iſt ein Unding. (16)

Siebenzehnte Vorlesung.

Ich habe dem Inhalt der letzten Stunden noch einige Erläuterungen und Bemerkungen zuzusetzen. Der Mensch geht von dem ihm Nächsten, dem Gegenwärtigen aus und schließt von da auf das Entferntere, das thut der Atheist, das der Theist. Der Unterschied zwischen dem Atheismus oder Naturalismus, überhaupt der Lehre, welche die Natur aus sich oder einem Naturprincip begreift, und dem Theismus oder der Lehre, welche die Natur aus einem heterogenen, fremdartigen, von der Natur unterschiedenen Wesen ableitet, ist nur der, daß der Theist vom Menschen ausgeht und von da zur Natur übergeht, auf sie schließt, der Atheist oder Naturalist von der Natur ausgeht und erst von ihr aus auf den Menschen kommt. Der Atheist geht einen natürlichen, der Theist einen unnatürlichen Gang. Der Atheist setzt der Kunst die Natur voraus, der Theist aber die Kunst der Natur; er läßt die Natur aus der Kunst Gottes oder, was eins ist, aus der göttlichen Kunst entspringen; der Atheist läßt das Ende erst auf den Anfang folgen; er macht das der Natur nach Frühere zum Ersten, der Theist aber macht das Ende zum Anfang, das Späteste zum Ersten, kurz er macht nicht das natürliche, unbewußt wirkende Wesen der Natur zum ersten Wesen, sondern das bewußte, menschliche, künstlerische Wesen, er begeht daher die schon gerügte Verkehrtheit, statt aus dem Unbewußten das Bewußte, aus dem Bewußtsein das Unbewußte entstehen zu lassen. Der Theist schließt

nämlich, wie wir ſchon bei der Beurtheilung des teleologiſchen Beweiſes ſahen, daraus, daß er die Natur, die Welt wie ein Wohnhaus, eine Uhr oder ſonſt ein mechaniſches Kunſtwerk anſieht, auf einen Werk- und Kunſtmeiſter als ihren Urheber. Er macht alſo die Kunſt zum Original der Natur, die menſchlichen Werke ſind es, nach denen er die Naturwerke denkt; daher eben der Schluß, daß die hervorbringende Urſache derſelben ein perſönliches Weſen, wie der Menſch, ein Macher, ein Schöpfer ſei. Es iſt dieſer Schluß oder Beweis, wie ſchon erwähnt, der den Menſchen, auf einem gewiſſen Standpunkt wenigſtens, einleuchtendſte, daher der, durch welchen die Miſſionäre den uncultivirten Völkern, die chriſtlichen Lehrer und Eltern den Kindern den Gottesglauben beibringen. Man betrachtet aber dieſen Beweis nicht nur als einen der einleuchtendſten, faßlichſten, ſondern auch als den untrüglichſten, als den, der unzweifelhaft das Daſein eines Gottes verbürge. Schon den Kinderchen, ſagen die Gläubigen, hat der liebe Gott dieſe Frage: wer hat die Sterne, wer die Blumen gemacht? in die Bruſt gelegt, um ſie auf ſein Daſein aufmerkſam zu machen. Aber es frägt ſich, ob dieſe Frage in den Kindern von ſelbſt entſtanden oder nicht vielmehr von den Eltern in ſie hineingelegt wurde. Es giebt wenigſtens viele Völker und unzählige Menſchen, die nicht darnach fragen, woher ſind wir entſtanden? ſondern woher bekommen wir Nahrung, wovon leben wir? So mochte man die Grönländer noch ſo viel nach der Entſtehung von Himmel und Erde fragen, ſie gaben keine andere Antwort, als daß Himmel und Erde von ſelbſt entſtanden ſeien, oder daß ſie ſich nicht darum bekümmerten, wenn ſie nur Fiſche und Seehunde genug hätten. So hatten auch die Californier „nicht den mindeſten Gedanken von einem Urheber der Natur. Die Frage, ob ſie niemals darauf gedacht hätten, wer die Sonne, den Mond, oder das, was ihnen am ſchätzbarſten iſt, die Pitahahias, hervorgebracht hätte, beantworteten ſie ſtets mit Vara, Nein.“ (Zimmermann, Taſchenbuch der Reiſen.) Aber auch davon abgeſehen, wenn auch wirklich dieſe Frage auf dem eigenen Grund und

Boden des Kindersinnes entsprungen ist, so hat sie doch eine durchaus unbefangene und kindliche oder kindische Bedeutung, eine Bedeutung, aus der sich durchaus keine christlich theologischen Folgerungen ziehen lassen. Das Kind fragt, wer hat die Sterne gemacht, weil es nicht weiß, was die Sterne sind, weil es sie nicht von den Lichtern unterscheidet, die in der Wohnstube seiner Eltern brennen, und die der Seifensieder gemacht hat; es fragt: wer hat die Blumen gemacht? weil es die Blumen nicht unterscheidet von anderen bunten und farbigen Dingen, die es in seiner Umgebung gesehen und die von Menschenhänden hervorgebracht sind. Und wenn ferner auch wirklich die Antwort: der liebe Gott hat das gemacht, den kindlichen Sinn befriedigt, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie eine wahre ist, so wenig als die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Geber der Weihnachtsgeschenke, daß sie das Christkindchen gebracht habe, oder die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Ursprung ihrer Schwesterchen oder Brüderchen, daß sie aus einem schönen und tiefen Brunnen gefischt würden, eine wahre ist, ob sie gleich die Kinder befriedigt. Wie soll man denn nun aber der Neugierde der Kinder antworten? So lange die Kinder noch wirkliche Kinder sind, so lange diese Frage nur noch eine kindliche, so lange muß man auch eine kindliche Antwort geben; denn die wahre verstehen sie doch nicht, oder wenn man das nicht will, so muß man den Kindern antworten, daß sie dieses erst erfahren sollen, wenn sie größer geworden und etwas gelernt haben. Wenn aber die Kinder größer geworden, wenn sie einmal so weit an Verstand sind, daß sie nicht mehr glauben, daß die Kinder aus einem Brunnen geschöpft werden, dann muß man ihnen eben so, wie jetzt den alten Kindern, welche den lieben Gott zur Ursache aller Dinge machen, einen Begriff, eine Anschauung von der Natur beizubringen suchen. Man muß dabei nicht vom Menschen ausgehen, oder wenn auch vom Menschen, doch nicht von den Werken, die der Mensch hervorbringt und deren Hervorbringung ja immer schon die Natur voraussetzt, nicht von dem Menschen als Künstler

und Handwerker, ſondern von ihm als Naturweſen. Man muß vor Allem das Kind, wie den ungebildeten Menſchen überzeugen von dem Unterſchied zwiſchen Kunſt und Leben — die uncultivirten Völker halten Kunſtwerke für lebendige Weſen, die theiſtiſch cultivirten Völker halten dagegen lebendige Weſen für Kunſtwerke, die Welt für eine Maſchine — man muß ihnen zeigen an Beiſpielen, wie ſich das Schiff von einem Fiſche, die Puppe von einem Menſchen, das Uhrwerk von einem thieriſchen oder lebendigen Gangwerk unterſcheidet. Darauf muß man gehen zur Entſtehung; die Pflanzen ſeht ihr entſtehen aus einem Keime, das Thier aus einem Ei, alſo die Pflanze aus einem pflanzlichen, das Thier aus einem thieriſchen Stoffe, der aber gleichwohl noch kein Thier. Iſt man nun einmal ſo weit, daß man den Menſchen die Generation, die Erzeugung der Thiere und Pflanzen veranſchaulicht hat, ſo kann man ſie nun auf das Entferntere ſchließen laſſen, ihnen auf den Grund der augenfälligen Thatſache der Erzeugung denkbar und begreiflich machen, daß auch die erſten Pflanzen und Thiere nicht gemacht, nicht geſchaffen, ſondern aus natürlichen Stoffen und Urſachen, daß überhaupt alle Weltweſen und Weltkörper nicht aus einem außer- und unweltlichen, ſondern aus einem ſelbſtweltlichen, natürlichen Weſen entſtanden ſind. Sollten ſie aber dieſes unbegreiflich und unglaublich finden, ſo muß man ihnen entgegnen, daß, wenn der Menſch nicht aus der Erfahrung wüßte, daß die Kinder auf natürlichem Wege entſtehen, er dieſe Entſtehung für eben ſo unglaublich halten und daher nicht daran zweifeln würde, daß der liebe Gott die Kinder mache, die Kinder unmittelbar von Gott abſtammen. In der That hat man die Erzeugung, d. h. Entſtehung des Menſchen aus dem Menſchen für etwas eben ſo Unerklärliches und Unbegreifliches erklärt, als die erſte Entſtehung des Menſchen aus der Natur und daher eben ſo bei jener zu einem Gott ſeine Zuflucht genommen, als bei dieſer. Allein mag der Zeugungsproceß nun begreiflich oder unbegreiflich ſein; er iſt nichts deſto weniger ein natürlicher Proceß, ja er iſt nicht trotz, er iſt gerade wegen dieſer ſeiner Unbegreiflichkeit ein natür-

licher Proceß; denn eben das Natürlichste ist dem Menschen, der Alles nur nach sich modelt, der keinen Sinn, keinen Verstand für die Natur hat, das Unbegreiflichste. Ist ja selbst der Mensch dem Menschen, der Freigebige dem Geizhals, der Rücksichtslose dem Klugen, der Geniale dem Philister etwas Unbegreifliches; wie viel mehr die Natur! Jeder begreift nur das ihm Gleiche, das ihm Verwandte.* So gut aber der diesem oder jenem Menschen unbegreifliche Mensch doch ein Mensch ist, so gut ist auch die Natur, die wir nicht begreifen, weil sie den beschränkten Begriffen, die wir uns von ihr gemacht haben, widerspricht, noch Natur, nichts Uebernatürliches. Das Uebernatürliche existirt nur in der Phantasie oder ist nur die Natur, welche über die beschränkten Begriffe, die sich der Mensch von ihr gemacht, hinausgeht. — Wie thöricht ist es daher, aus diesen Unbegreiflichkeiten in der Natur theologische Consequenzen ziehen oder dieselben gar durch die Theologie lösen zu wollen! Die Physiker und Physiologen können heute noch eine Menge Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur nicht erklären. Aber folgt daraus, daß diese nicht eben so gut ihre physikalischen und physiologischen Gründe haben, als andere Erscheinungen, die wir erklären können? Ist ein Theil der Natur physisch, der andere hyperphysisch; ist sie nicht eine Einheit, nicht durch und durch, nicht überall Natur?

Nun zu der zweiten Bemerkung. Der Hauptgrund, warum der Mensch die Welt aus Gott, aus einem Geiste ableitet, ist, weil er sich nicht aus der Welt oder Natur seinen Geist erklären kann. Woher ist denn der Geist? rufen die Theisten den Atheisten entgegen: Geist kann ja nur aus Geist kommen. Diese Schwierigkeit der Ableitung des Geistes aus der Natur kommt jedoch nur daher, daß man sich auf der einen Seite von der Natur eine zu despectirliche, auf der andern vom Geiste eine zu hohe, vornehme Vorstellung macht. Wenn man den Geist zu einem Gott macht, so kann er natürlich nur göttlichen Ursprungs sein. Ja, die Behauptung, daß der Geist nicht aus der Natur abgeleitet werden könne, ist schon die indirecte Behauptung, daß der Geist ein nicht

natürliches, ein außer- und überweltliches, göttliches Wesen ist. In der That ist auch der Geist, wie ihn die Theisten fassen, nicht aus der Natur erklärbar; denn dieser Geist ist ein sehr spätes Product, und zwar ein Product der menschlichen Phantasie und Abstraction und daher so wenig ableitbar, wenigstens unmittelbar ableitbar von der Natur, als ein Lieutenant, ein Professor, ein Regierungsrath unmittelbar aus der Natur erklärbar ist, wenn es gleich der Mensch ist. Wenn man aber aus dem Geiste nicht mehr Wesens macht, als sich gehört, wenn man ihn nicht zu einem abstracten, vom Menschen abgesonderten Wesen macht, so wird man seine Entstehung aus der Natur nicht unbegreiflich finden. Der Geist entwickelt sich ja mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menschen überhaupt; er ist gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt; soll etwa das körperliche Organ, der Kopf, d. h. der Schädel und das Hirn aus der Natur, der Geist aber im Kopf, d. h. die Thätigkeit des Hirns aus einem Wesen von einer ganz anderen Gattung, als die Natur ist, aus einem Denk- und Phantasiewesen, aus einem Gott abgeleitet werden? Welche Halbheit, welcher Zwiespalt, welche Verkehrtheit! Woher der Schädel, woher das Hirn, daher ist auch der Geist; woher das Organ, daher auch die Verrichtung desselben; denn wie sollte sich Beides von einander trennen lassen? Wenn also das Hirn, wenn der Schädel aus der Natur, ein Product derselben ist, so ist es auch der Geist. Wir unterscheiden in der Sprache die Kopfthätigkeit als die geistige von den übrigen Verrichtungen als den körperlichen; wir schränken das Wort Körperlichkeit, Sinnlichkeit nur auf besondere Arten der Körperlichkeit und Sinnlichkeit ein, und machen nun, wie ich in meinen Schriften zeigte, die sich davon unterscheidende Thätigkeit zur Thätigkeit einer absolut verschiedenen Gattung, zu einer geistigen, d. h. absolut sinn- und körperlosen; aber auch der Geist, auch die geistige Thätigkeit, — denn was ist der Geist anders, als die von der menschlichen Phantasie und Sprache verselbstständigte, als ein Wesen personificirte geistige Thätigkeit? — auch die

geistige Thätigkeit ist eine körperliche, eine Kopfarbeit; sie unterscheidet sich von den anderen Thätigkeiten nur dadurch, daß sie die Thätigkeit eines anderen Organs, die Thätigkeit eben des Kopfes ist. Weil aber die Denkthätigkeit eine Thätigkeit eigenthümlicher Art ist, die eben deswegen mit keiner anderen verglichen werden kann, weil in dieser Thätigkeit die sie bedingenden Organe dem Menschen nicht unmittelbar Gegenstand seines Gefühls und Bewußtseins sind, wie z. B. bei dem Essen der Mund und Magen, dessen Leere und Fülle er fühlt, bei dem Sehen das Auge, bei der Handarbeit die Werkzeuge der Hände und Arme, weil die Kopfthätigkeit die verborgenste, zurückgezogenste, die geräuschloseste, unvernehmlichste Thätigkeit ist, so hat er diese Thätigkeit zu einem absolut körperlichen, unorganischen, abstracten Wesen gemacht, dem er den Namen Geist gegeben. Da aber dieses Wesen nur der Unwissenheit des Menschen von den organischen Bedingungen der Denkthätigkeit und der diese Unwissenheit ausfüllenden Phantasie seine Existenz verdankt, da dieses Wesen also nur eine Personification der menschlichen Unwissenheit und Phantasie ist, so fallen auch in Wirklichkeit alle die Schwierigkeiten weg, die auf die Vorstellung dieses Wesens gebaut sind. Ist der Geist eine Thätigkeit des Menschen, kein Wesen für sich, ist er nicht ohne Organe, nicht abtrennbar vom Leibe, so kann er nur aus dem Wesen der Natur, aber nicht aus Gott abgeleitet werden, denn dieser Gott oder göttliche Geist, aus dem der menschliche abgeleitet werden soll, ist ja selbst nichts Andres, als eben diese vom Leibe und allen leiblichen Organen in Gedanken abgezogene, als ein selbstständiges Wesen gedachte und vorgestellte geistige Thätigkeit.

Der Geist ist allerdings das Höchste im Menschen; er ist der Adel des Menschengeschlechts, sein Unterscheidungsmerkmal vom Thiere; aber das menschlich Erste ist deswegen noch nicht das natürlich oder von Natur Erste. Im Gegentheil das Höchste, Vollendetste ist das Letzte, Späteste. Den Geist zum Anfang, zum Ursprung machen, ist daher eine Umkehrung der Naturordnung. Aber die menschliche Eitelkeit,

Selbſtliebe und Unwiſſenheit lieben es, dem Erſten der Qualität nach auch den zeitlichen Vorrang vor allen anderen Weſen einzuräumen. Der Trieb des Menſchen, ſeinen Geiſt aus Gott, d. h. wieder aus Geiſt abzuleiten, dem Geiſt eine uranfängliche Exiſtenz, eine Präexiſtenz, eine Exiſtenz vor der Natur einzuräumen, iſt daher eins mit dem Triebe, welcher einſt alte adliche Geſchlechter, ja welcher die alten Völker überhaupt, die ſich anderen Völkern gegenüber ſtets als Adelsgeſchlechter dachten, bewog und noch jetzt viele Völker bewegt, mit ihrer Exiſtenz, mit ihrer Geſchichte die Exiſtenz, die Geſchichte überhaupt zu beginnen, ſich einen unmittelbar göttlichen Urſprung zuzuſchreiben. Die Grönländer gaben ſogar, als man ihnen durchaus den Glauben auf- und abdringen wollte, daß doch Jemand müſſe die Welt gemacht haben, zur Antwort: „nun ja, ſo muß ſie ein Grönländer gemacht haben.“ Dieſer Gedanke erſcheint uns mit Recht lächerlich. Aber gleichwohl beruht er im Grunde auf demſelben Triebe, aus welchem ein geiſtiges, denkendes Volk, ein Volk, das ſich des Geiſtes als ſeines Adels bewußt iſt, dem Geiſte eine vorweltliche göttliche Exiſtenz einräumt, die Welt aus dem Geiſte entſpringen läßt.

Nun zur dritten Bemerkung. Da die Entſtehung einer körperlichen Welt aus einem geiſtigen Gott oder Weſen eine zu ſichtliche Unmöglichkeit, da überdem ein Geiſt ohne Leib eine augenfällige Abſtraction des Menſchen iſt, ſo gaben einige gottesgläubige Denker oder Religionsphiloſophen der neueren Zeit die alte Lehre der Schöpfung aus Nichts auf, welche die nothwendige Folge von der Vorſtellung der Entſtehung der Welt aus dem Geiſte iſt, — denn woher nimmt der Geiſt die Materie, die körperlichen Stoffe, als aus Nichts? — und machten Gott ſelbſt, eben um die materielle Welt aus ihm erklären zu können, zu einem körperlichen, materiellen Weſen. Kurz ſie betrachteten die Gottheit nicht als einen bloßen Geiſt, oder ſie haben nicht den Theil des Menſchen, welchen er Geiſt nennt, allein zu Gott gemacht, ſondern auch den andern Theil des Menſchen, welcher Leib heißt, haben alſo

Gott als ein aus Leib und Geiſt beſtehendes Weſen gedacht, wie der wirkliche Menſch iſt. Schelling und Franz Baader haben dieſe Lehre geltend gemacht. Die Urheber dieſer Lehre ſind aber einige ältere Myſtiker, namentlich Jacob Böhm, von Profeſſion ein Schuſter, geb. 1575 in der Oberlauſitz, geſt. 1624. Dieſer allerdings höchſt merkwürdige Mann unterſcheidet in Gott Licht und Finſterniß oder Feuer, Poſitives und Negatives, Gutes und Böſes, Mildes und Strenges, Liebe und Zorn, kurz Geiſt und Materie, Seele und Leib. Und nun iſt es ihm, ſcheinbar wenigſtens, ein Leichtes, aus Gott die Welt abzuleiten, denn alle Kräfte, Qualitäten oder Erſcheinungen der Natur, wie Kälte und Hitze, Bitterkeit und Schärfe, Härte und Flüſſigkeit nimmt er in Gott auf. Das Merkwürdige an ihm iſt, daß er, weil kein Licht ohne Finſterniß, kein Geiſt ohne Materie oder Natur iſt, die Natur Gottes dem Geiſt Gottes, welcher erſt der eigentliche Gott ſei, vorausſetzt, obwohl er ſtellenweiſe in Folge ſeiner Abhängigkeit vom chriſtlichen Glauben dieſer Entſtehung widerſpricht, wenigſtens dieſe Entſtehung oder Entwickelung des Geiſtes aus der Natur oder Materie als keine zeitliche, als keine wirkliche, wahre alſo will angeſehen wiſſen. Dieſe Lehre iſt nun darin allerdings vernünftig und ſtimmt darin mit dem Atheismus oder Naturalismus überein, daß ſie von der Natur anhebt und von da an erſt zum Menſchen übergeht, den Menſchen, den Geiſt ſich aus der Natur entwickeln läßt, — ein Gang, der mit dem Gang der Natur, folglich mit der Erfahrung übereinſtimmt, denn wir alle ſind erſt Materialiſten, ehe wir Idealiſten werden, wir alle huldigen zuerſt dem Leibe, den niederen Bedürfniſſen und Sinnen, ehe wir zu den geiſtigen Bedürfniſſen und Sinnen uns erheben; das Kind ſäugt, ſchläft und ſtiert in die Welt hinein, ehe es ſehen lernt. Aber dieſe Lehre iſt darin unvernünftig, daß ſie dieſen Entwickelungsproceß, dieſen Gang der Natur wieder ins myſtiſche Dunkel der Theologie verhüllt, daß ſie *mit Gott verknüpft, was dem Begriff eines Gottes widerſpricht*, und *mit der Natur verknüpft, was der Natur wider-*

ſpricht; denn die Natur iſt körperlich, materiell, ſinnlich, aber die göttliche Natur, wie ſie ein Beſtandtheil Gottes iſt, ſolls nicht ſein. Die Natur in Gott oder die göttliche Natur enthält zwar Alles, was die ungöttliche, d. h. die materielle, ſinnliche Natur enthält, aber die göttliche Natur enthält es auf unſinnliche, immaterielle Weiſe; denn Gott iſt oder ſoll trotz ſeiner Materialität ein Geiſt ſein. Es iſt daher auch hier wieder zuletzt die alte Unerklärbarkeit, die alte Schwierigkeit vorhanden, wie aus dieſer unmateriellen, geiſtigen Natur die wirkliche, körperliche entſpringen ſoll. Dieſe Schwierigkeit wird nur gehoben, wenn wir an die Stelle der göttlichen Natur die wirkliche ſetzen, die Natur, wie ſie iſt, wenn wir die körperlichen Weſen aus einem wirklich, nicht nur eingebildet körperlichen Weſen entſtehen laſſen. Aber eben ſo, wie die göttliche Natur dem Begriff und Weſen der Natur widerſpricht, ſo widerſpricht der Jacob Böhm'ſche Gott dem Begriff der Gottheit; denn ein Gott, der ſich aus Finſterniß zu Licht, aus einem nicht geiſtigen Weſen zum Geiſte entwickelt und emporſteigert, iſt kein Gott; ein Gott iſt weſentlich ein abſtractes, fertiges, vollkommenes Weſen, ein Weſen, von dem aller Grund, alle Nothwendigkeit einer Entwickelung ausgeſchloſſen iſt; denn der Entwickelung iſt ja nur ein natürliches Weſen unterworfen. Zwar ſoll, wie geſagt, dieſe Entwickelung keine zeitliche ſein, aber wer kann von der Entwickelung die Zeit abſondern? Kurz dieſe Lehre iſt eine myſtiſche, eine Naturlehre, die aber zugleich Gotteslehre ſein ſoll, eine Lehre daher voll Widerſpruch und confuſer Unklarheit, ein theiſtiſcher Atheismus, eine gottesgläubige Gottesläugnung, ein naturaliſtiſcher Supranaturalismus, oder ein ſupranaturaliſtiſcher Naturalismus, eine Lehre, die uns eben deswegen nöthigt, aus dem Reich der Phantaſie und Myſtik, worin ſie hauſt und wurzelt, ans Licht der Wirklichkeit hervorzutreten, an die Stelle alſo der unſinnlichen Natur die ſinnliche Natur, an die Stelle der göttlichen Geſchichte die wirkliche Geſchichte, die Weltgeſchichte, an die Stelle überhaupt der Theologie die Anthropologie zu ſetzen. An der Jacob Böhm'ſchen

Lehre haben wir abermals ein deutliches, überzeugendes Beiſpiel, wie Gott nur ein vom Menſchen und von der Natur abgezogenes Weſen iſt; der Unterſchied zwiſchen ſeiner und der gewöhnlichen theiſtiſchen Lehre iſt nur, daß ſein Gott ein nicht nur von den, ſei es nun wirklichen oder eingebildeten Zwecken der Natur, d. h. überhaupt von *den Erſcheinungen* der Natur, welche der Menſch ſich aus einem zweckthätigen, geiſtigen Weſen erklärt, ſondern auch von den Stoffen, der Materie dieſer Zwecke, die ja alle nur materieller, körperlicher Natur ſind, abgezogenes Weſen iſt, daß daher Jacob Böhm nicht nur den Geiſt, ſondern auch *die Materie vergöttert*. Wie nämlich der Satz: Gott iſt ein Geiſt, zu ſeiner Vorausſetzung den Satz hat: der Geiſt iſt Gott oder göttliches Weſen; ſo hat der Satz: Gott iſt nicht nur Geiſt, ſondern auch leibliches Weſen, zu ſeiner Vorausſetzung den Satz: die Materie, *das leibliche Weſen iſt ein göttliches Weſen*, oder vielmehr in dieſem letzteren Satze liegt erſt der wahre Sinn und Aufſchluß des erſten Satzes. Wenn nun aber der Gott, der ein Geiſt iſt, nur ein perſonificirter Ausdruck von der Göttlichkeit des Geiſtes iſt, der Gott, der Leib, Materie iſt, gleichfalls nichts Andres iſt, als die perſonificirte Göttlichkeit, d. i. (philoſophiſch ausgedrückt) Weſenhaftigkeit und Wahrheit der Natur oder Materie; ſo erhellt, daß die Lehre, die uns die Göttlichkeit der Materie in Gott vordemonſtrirt, eine myſtiſche, eine verkehrte Lehre iſt, daß die wahre, vernünftige Lehre, *die* Lehre, in welcher jene myſtiſche erſt ihren Sinn findet, die atheiſtiſche Lehre iſt, welche Geiſt und Materie an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Gott. Und wenn Gott ein materielles, leibliches Weſen iſt, wie die Jacob Böhmiſten wollen, ſo iſt der wahre Beweis dieſer Leiblichkeit nur *der*, daß Gott auch ein Gegenſtand unſerer *leiblichen Sinne* iſt. Was iſt ein leibliches Weſen, das nicht Gegenſtand des Leibes iſt? Wir ſchließen ja nur aus den leiblichen Eindrücken eines Gegenſtandes auf ſeine Leiblichkeit. Das geben nun aber die materialiſtiſchen Theiſten natürlich nicht zu; ſo weit laſſen ſie ihren Gott nicht in die Materie

herabſinken, daß er auch leiblich ergriffen und geſehen würde; das iſt ihnen viel zu profan, viel zu ungöttlich. Er würde allerdings auch durch dieſe Verſetzung in die profane materielle Welt ſeine Exiſtenz einbüßen, denn wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf. Die Grönländer glauben ſogar von dem mächtigſten ihrer Götter, dem Tornaſuk, daß ihn ein Wind tödten, ja, daß er von der bloßen Berührung eines Hundes ſterben würde. Aber eben wegen dieſer Scheu vor der Experimentalphyſik iſt auch die Leiblichkeit des Jacob Böhm'ſchen Gottes nur eine phantaſtiſche, eingebildete Leiblichkeit. Kurz dieſe Lehre iſt, wie alle theologiſchen, eine Verkehrtheit, ein Widerſpruch. Sie vergöttert die Natur, die Leiblichkeit, und läßt doch wieder weg, läugnet wieder das ab, was dieſe Leiblichkeit erſt zu einer wahren Leiblichkeit macht. Wollt ihr die Wahrheit der Leiblichkeit anerkennen, nun ſo öffnet die Sinne, anerkennt die Wahrheit der Sinne. Aber ihr anerkennt nur die Wahrheit der Phantaſie, der Einbildung, des myſtiſchen, unſinnlichen Denkens und Vorſtellens; ihr müßt daher geſtehen, daß ihr in eurem Gotte trotz ſeiner Materialität und Leiblichkeit nur eure Phantaſie und Einbildungskraft vergöttert. Wie das Organ, ſo der Gegenſtand dieſes Organs. Verläugne ich die Sinne, ſo verläugne ich auch das ſinnliche Weſen, ſo habe ich es immer nur mit einem geiſtigen oder eingebildeten Weſen zu thun.

Achtzehnte Vorlesung.

Den Bemerkungen der letzten Stunden muß ich viertens noch Folgendes hinzusetzen. Ich habe gesagt, daß auf dem Standpunkt des Rationalismus wir Gott und Natur haben, zwei Wesen, zwei Ursachen und Wirkungsweisen, eine unmittelbare, welche den wirklichen und natürlichen Wesen, eine mittelbare, welche Gott zugeschrieben wird, gerade wie im Constitutionalismus zwei Mächte herrschen oder um die Herrschaft sich streiten, Volk und Fürst, während im Naturalismus nur die Natur, im ächten Theismus nur Gott herrscht, daß daher der Rationalismus, wie der Constitutionalismus ein System der Halbheit, des Widerspruchs, der Unentschiedenheit, der Charakterlosigkeit ist. Ich muß aber bemerken, daß auch schon in dem absoluten Glauben oder in dem Gott, welcher absoluter Monarch ist, ja gewissermaaßen selbst schon im Polytheismus, — man lese nur die römischen und griechischen Historiker und Dichter, welche die göttliche und menschliche Thätigkeit auf eine höchst naive Weise verbinden — dieser Widerspruch hervortritt, daß nämlich trotz der Alleinthätigkeit Gottes doch zugleich den Dingen außer Gott Selbstthätigkeit zugeeignet wird. Und zwar findet sich auch dort schon dieser Widerspruch aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch durch seine auch noch so überschwängliche Gläubigkeit doch nimmermehr seinen natürlichen Verstand und Menschen unterdrücken oder aufgeben kann. Dieser schreibt aber den außergöttlichen Dingen

oder Weſen urſächliche Selbſtthätigkeit zu. Namentlich gilt dies nun von dem abendländiſchen und insbeſondere von dem germaniſchen Menſchen, deſſen höchſte Begriffe Selbſtthätigkeit, Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſind, Eigenſchaften, die er aber ſich abſprechen müßte, wenn außer Gott nichts ſelbſtthätig wäre. Der Abendländer unterbricht daher durch ſeinen eingeborenen Hang zu verſtändiger Selbſtthätigkeit die Conſequenzen ſeiner Religion, ſeines Gottesglaubens, während der Orientale ſeiner Natur gemäß, den Conſequenzen des Glaubens an Gott keine Schranken entgegenſetzt, ſich daher ſeiner Freiheit und ſelbſt ſeines Verſtandes beraubt, ſich unbedingt dem Fatum des göttlichen Rathſchluſſes unterwirft, um ſeinem Gott die Ehre anzuthun, daß er nicht nur die erſte Urſache iſt, wie die klugen, egoiſtiſchen, rationaliſtiſchen Abendländer ſagen, ſondern auch die einzige Urſache, das einzige ſelbſtthätige und wirkende Weſen. Einige Beiſpiele führte ich ſchon in der vorletzten Stunde aus dem Muhamedanismus an; freilich giebt es auch muhamedaniſche, überhaupt orientaliſche Philoſophen und Theologen, welche den Dingen außer Gott Selbſtthätigkeit zuſchreiben, aber die entgegengeſetzte Anſchauung iſt die herrſchende oder doch die charakteriſtiſche. Gott, ſagt z. B. der rechtgläubige muhamedaniſche Philoſoph Algazel — eine Stelle, die ich der früheren beifüge — „Gott iſt die einzige wirkende Urſache in der ganzen Natur; durch dieſe iſt es eben ſo möglich, daß das Feuer das Werg berührt, ohne daß dieſes verbrennt, als daß das Werg verbrennt ohne Berührung des Feuers. Es giebt keinen Naturlauf, kein Naturgeſetz; der Unterſchied zwiſchen Wundern und natürlichen Begebenheiten iſt nichtig". Die abendländiſche Theologie laborirt daher an dem erwähnten Widerſpruch auch ſelbſt in den ſtreng- und rechtgläubigſten Köpfen. Freilich liegt dieſer Widerſpruch im Weſen der Theologie; denn iſt ein Gott, ſo iſt eine Welt unnöthig und umgekehrt. Wie ſollen alſo dieſe ſich gegenſeitig ausſchließenden Weſen in ihren Thätigkeiten ſich vertragen und vereinigen können? Die Thätigkeit Gottes hebt die Thätigkeit der Welt und umgekehrt die Thätigkeit der Welt jene

auf. Habe ich das gethan, ſo hat es nicht Gott gethan, hat es Gott gethan, ſo habe ich's nicht gethan; Eins ſchließt das Andere aus. Wie paßt hierher die Vorſtellung des Mittels? die Vorſtellung, daß Gott vermittelſt meiner dies gethan? Mit einem Mittel verträgt ſich keine Selbſtthätigkeit. Kurz Gott und Welt zugleich ſein und wirken laſſen wollen, das führt auf die ungereimteſten Widerſprüche, auf die lächerlichſten Sophismen und Kniffe, wie dies die Geſchichte der Theologie in der Lehre vom ſogenannten Concurſus Dei, dem Mitwirken Gottes namentlich in den freien Handlungen der Menſchen ſattſam bewieſen hat. Ein Beiſpiel. „Da der Chriſt, ſagt z. B. der ſtrenggläubige, aber eben deswegen exemplariſche Calvin in ſeiner Inſtitution der chriſtlichen Religion, auf's Gewiſſeſte überzeugt iſt, daß Nichts zufällig, ſondern Alles nach Gottes Anordnung geſchieht, ſo wird er ſtets ſeine Blicke auf Gott, als die vorzüglichſte oder erſte Urſache der Dinge richten, den untergeordneten Urſachen aber die Stelle einräumen, die ihnen gebührt. Er wird nicht zweifeln, daß eine beſondere, ſich auf's Einzelnſte erſtreckende Vorſehung über ihn wacht, die Nichts zulaſſen wird, außer was zu ſeinem Wohl und Heil dient. Alles, was daher glücklich und nach Herzenswunſch von Statten geht, das wird er allein auf Gott beziehen, davon wird er allein Gott als die Urſache betrachten, mag er nun durch der Menſchen Dienſt ſeine Wohlthätigkeit empfunden oder von unbeſeelten Geſchöpfen Hülfe empfangen haben. Denn er wird ſo in ſeinem Herzen denken: Wahrlich der Herr iſt es, welcher ihre Seele mir geneigt machte, damit ſie die Inſtrumente ſeiner wohlwollenden Geſinnung gegen mich würden. Er wird alſo Gott, wenn er Gutes empfängt von Menſchen, verehren und preiſen als den hauptſächlichen Urheber; aber die Menſchen als ſeine Diener ehren und erkennen, daß er durch Gottes Willen Denen verbunden iſt, durch deren Hand er ihm Wohlthaten erweiſen wollte". Wir haben hier das ganze Elend der Theologie, wie es in dieſer Materie ſich ausſpricht, vergegenwärtigt. Wenn Gott die vorzüglichſte, oder hauptſächliche Urſache oder vielmehr

ſchlechtweg die Urſache des mir von den Menſchen erwieſenen Guten iſt — denn nur die Cauſa præcipua iſt ja die eigentliche Urſache — wie ſoll ich die Menſchen ehren, wie mich denen verbunden fühlen, durch die mir Gott Gutes erwies? Es iſt ja nicht ihr Verdienſt; Gott hat ſie mir geneigt gemacht, nicht ihr eignes Herz, ihr eignes Weſen; Gott hätte mir eben ſo gut durch andere, ſelbſt mir übelwollende Menſchen oder durch andere als menſchliche Weſen, ja hätte mir eben ſo gut durch ſich ſelbſt ohne Mittel helfen können. Das Mittel iſt ganz gleichgültig, ganz weſenlos, ganz unfähig, Geſinnungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe gegen ſich zu erwecken, ſo wenig als es der Topf iſt, vermittelſt welches man mir, wenn ich am Verdurſten bin, einen Trunk Waſſer reicht. Finde Keiner dieſes Gleichniß unpaſſend! Die Menſchen ſind ja, wie es in der Bibel heißt, daſſelbe im Vergleich zu Gott, was die Töpfe im Vergleich zu dem Töpfer ſind. Wir ſehen daher an dieſem Beiſpiel, wie die Theologie im Widerſpruch mit ihrem Glauben an Gott, als die allmächtige, Alles bewirkende Urſache, capitulirt mit dem natürlichen Gefühl und Sinn des Menſchen, welcher die Weſen, von denen er Wohlthaten empfängt, auch als die Urſachen derſelben betrachtet, ſich daher zu Dank, Liebe und Verehrung gegen ſie verbunden fühlt. Wir ſehen, wie ſich Gott und Natur, Gottesliebe und Menſchenliebe widerſprechen, wie ſich Gottes Wirkung und Natur- oder Menſchenwirkung nicht, außer durch Sophiſtik, vereinigen laſſen. Entweder Gott oder Natur! Ein Drittes, Mittleres, ein beide Vereinigendes giebt es nicht. Entweder bekennt Gott und läugnet die Natur, oder, wenn ihr dieſes nicht könnt, wenn ihr wenigſtens ihr Daſein zugeben müßt, weil eurem Glauben zum Trotz eure Sinne euch das Daſein der Natur aufdringen, ſo ſprecht ihr wenigſtens alle Urſächlichkeit, alles Weſen ab, ſagt, daß ſie bloßer Schein, bloße Maske iſt; oder bekennt Euch zur Natur und läugnet, daß ein Gott iſt, ein Gott hinter ihr ſein Weſen treibt, ein Gott durch ſie wirkt. Und wenn ihr Gott als die wahre Urſache oder vielmehr ſchlechtweg als die Urſache des

Guten betrachtet — denn nur die wahre Urſache iſt die erſte Urſache — ſo läugnet auch nicht, daß die Urſache des Böſen, das dem Menſchen von anderen Menſchen oder Weſen geſchieht, Gott iſt. Aber dieſe Conſequenz läugnet unconſequenter Weiſe der Theismus. Derſelbe Calvin, welcher die Menſchen, die Gutes thun, nur als Inſtrumente Gottes betrachtet, erklärt es für eine Unſinnigkeit und Gottloſigkeit, zu folgern, daß, wenn z. B. ein Meuchelmörder einen rechtſchaffenen Mann ermordet, derſelbe nur ein den Beſchluß oder Willen Gottes vollſtreckendes Werkzeug ſei, daß alſo alle Verbrechen nur durch Gottes Anordnung und Willen geſchehen. Und doch iſt dieſes eine nothwendige Conſequenz. Sind die wirklichen, natürlichen Weſen nur Mittel, nur Inſtrumente Gottes, ſo ſind ſie es, ſie mögen Gutes oder Böſes thun. Läugnet ihr, daß der Menſch aus eigener Kraft, aus eigenem Herzen Gutes thut, ſo läugnet auch, daß er aus eigenem Herzen Uebles, Böſes thut; ſprecht ihr dem Menſchen die Ehre eines Wohlthäters ab, ſo ſprecht ihm auch die Schande eines Uebel- und Miſſethäters ab; denn um Böſes zu thun, dazu gehört eben ſo viel, ja oft noch mehr Kraft und Macht, als Gutes zu thun; aber alle Kraft, alle Macht iſt ja nach euch Gottes Kraft und Macht. Wie lächerlich und zugleich wie boshaft iſt es, dem Menſchen einerſeits die Urſächlichkeit ab-, andererſeits wieder zuzuſprechen, das Gute ihm als Gnade zu ſpenden, das Böſe als Schuld ihm anzurechnen! Aber das iſt das Weſen der Theologie, perſonificirt, des Theologen, daß er ein Engel gegen Gott, aber ein Teufel gegen den Menſchen iſt; daß er das Gute Gott, aber das Böſe dem Menſchen, der Creatur, der Natur zuſchreibt. Allerdings kommt das Gute, was ein Menſch thut, nicht blos auf ſeine eigene Rechnung, iſt nicht blos das Werk ſeines eigenen Willens, ſondern auch das Reſultat der natürlichen und geſellſchaftlichen Bedingungen, Verhältniſſe und Umſtände, unter denen ein Menſch gezeugt und empfangen, erzogen und gebildet wurde. Aber es iſt der rohſte, tiefſte und abergläubiſchſte Egoismus, zu glauben, daß dieſe Bedingungen, Verhältniſſe und Um-

stände und die unter ihrem Einfluß in mir erzeugten Neigungen und Gesinnungen in den Absichten und Rathschlüssen eines Gottes ihren Grund haben. So gut die Zweckmäßigkeit der Natur nur ein menschlicher oder vielmehr theologischer Ausdruck ist von dem innigen und unendlichen Zusammenhang, in dem Alles in der Natur mit einander steht, so gut ist der Wille oder Rathschluß Gottes, durch welchen ein Mensch diese oder jene Neigungen, Triebe, Anlagen, Fähigkeiten hat, nur ein Anthropomorphismus, ein populär menschlicher Ausdruck von dem Zusammenhange, in welchem jeder Mensch geworden ist, was er ist. Dies ist der einzige vernünftige Sinn von der Vorstellung oder Lehre, daß der Mensch nicht durch seinen Willen, sondern durch den Willen, die Gnade Gottes ist, was er ist. Die Gnade Gottes ist der personificirte Zufall, oder die personificirte Nothwendigkeit, der personificirte Zusammenhang, in dem die Menschen werden, leben und weben. Ich bin, was ich bin, nur als ein Sohn des 19. Jahrhunderts, nur ein Theil der Natur, wie sie in diesem Jahrhundert beschaffen ist; denn auch die Natur verändert sich, darum hat jedes Jahrhundert seine eigene Krankheit, und ich bin nicht durch meinen Willen in dieses Jahrhundert versetzt worden. Aber gleichwohl kann ich, so wenig ich mein Wesen von dem Wesen dieses Jahrhunderts absondern, mich als ein außer demselben existirendes, von ihm unabhängiges Wesen denken kann, so wenig meinen Willen von diesem Wesen absondern; ich bin, ich mag wollen oder nicht, ich mag mir dessen bewußt sein oder nicht, mit diesem Loos oder Schicksal, mit dieser Nothwendigkeit, Glied dieser Zeit zu sein, einverstanden; ich bin, was ich von Natur, was ich ohne Willen bin, zugleich mit Willen; ich kann nichts Andres sein wollen, als ich bin, d. h. im Wesentlichen oder dem Wesen nach bin. Meine gleichgültigen, zufälligen Beschaffenheiten kann ich mir anders denken, kann ich ändern wollen, aber nicht mein Wesen; mein Wille ist von meiner Natur, meinem Wesen, aber nicht meine Natur von meinem Willen abhängig; mein Wille richtet sich, auch ohne daß ich es weiß und will, nach mei-

nem Weſen, aber mein Weſen, d. h. die weſentliche Beſchaffenheit meiner Individualität richtet ſich nicht nach meinem Willen, wenn ich auch noch ſo ſehr mich anſtrenge und überbiete. Der Menſch kann allerdings, obwohl ſein Weſen ſich nicht von ſeiner Zeit abſondern läßt, wünſchen: ach! wäre ich doch in Athen zur Zeit eines Phidias und Perikles geboren worden! Aber ſolche Wünſche ſind nur phantaſtiſch, und ſelbſt ſie ſind beſtimmt durch das Weſen der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, beſtimmt durch das Weſen, das ich bin und das ich ſelbſt durch dieſe phantaſtiſche Verſetzung an fremde Orte und Zeiten nicht ändere. Denn nur in einer Zeit, die Sinn und Verſtand für das alte atheniſche Leben hat, und nur in einem Menſchen, deſſen eigenes Weſen ſich zu jenem Leben und Weſen hingezogen fühlt, kann ein ſolcher Wunſch entſtehen. Und wenn ich mich auch wirklich in Gedanken nach Athen verſetze, ſo falle ich dadurch nicht außer mein Jahrhundert, außer mein Weſen hinaus, was unmöglich; denn ich denke mir ja dieſes Athen nur nach meinem Kopfe, nur im Sinne dieſes meines Jahrhunderts; es iſt nur ein Abbild meines eigenen Weſens, denn jede Zeit denkt ſich die Vergangenheit nur nach ſich. Kurz der Menſch iſt das, was er iſt, weſentlich iſt, auch mit Willen; er kann ſich nicht mit ſeinem Weſen entzweien; ſelbſt ſeine in der Phantaſie darüber hinausgehenden Wünſche ſind durch daſſelbe beſtimmt, fallen immer, ſo weit ſie ſich ſcheinbar von demſelben entfernen, auf daſſelbe zurück, wie der in die Höhe geſchleuderte Stein auf die Erde. Alſo: ſo viel ich auch durch Selbſtthätigkeit, durch meine Arbeit, durch Willensanſtrengung bin, ich bin, was ich bin, geworden nur im Zuſammenhang mit dieſen Menſchen, dieſem Volke, dieſem Orte, dieſem Jahrhundert, dieſer Natur, nur im Zuſammenhang mit dieſen Umgebungen, Verhältniſſen, Umſtänden, Begebenheiten, welche den Inhalt meiner Biographie bilden. Dies iſt der einzige vernünftige Sinn, der dem Glauben, daß der Menſch nicht ſich, nicht ſeinem Verdienſt, ſeiner eigenen Kraft allein, ſondern Gott es zu verdanken habe, was er iſt und hat, zu Grunde liegt. Aber mit demſelben

Rechte als das Gute kommt auch nicht das Böse allein auf meine Rechnung; es ist nicht meine Schuld, wenigstens nicht allein meine, es ist auch die Schuld der Verhältnisse, die Schuld der Menschen, mit denen ich von Anfang an in Berührung stand, die Schuld der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, daß ich diese Fehler, diese Schwächen habe. Wie jedes Jahrhundert seine eigenen Krankheiten, so hat es auch seine eigenen vorherrschenden Laster, d. h. vorherrschenden Neigungen zu Diesem oder Jenem, die an sich nicht schlecht, sondern nur durch ihr Uebergewicht, durch ihre Unterdrückung anderer, gleichberechtigter Neigungen oder Triebe schlecht oder lasterhaft werden. Dadurch wird übrigens keineswegs die Freiheit des Menschen aufgehoben, wenigstens die vernünftige, die in der Natur begründete, die Freiheit, die sich als Selbstthätigkeit, Arbeitsamkeit, Uebung, Bildung, Selbstbeherrschung, Anstrengung, Bemühung äußert und bewährt; denn das Jahrhundert, die Umstände und Verhältnisse, die natürlichen Bedingnisse, unter denen ich geworden, sind keine Götter, keine allmächtigen Wesen. Die Natur überläßt vielmehr den Menschen sich selbst; sie hilft ihm nicht, wenn er sich nicht selbst hilft, sie läßt ihn untergehen, wenn er nicht schwimmen kann, aber ein Gott läßt mich nicht im Wasser untersinken, wenn ich gleich nicht durch eigne Kraft und Kunst mich in ihm erhalten kann. Schon die Alten hatten das Sprüchwort: „wenn's Gott will, kannst du auch auf einer Binse schwimmen". Selbst das Thier muß sich selbst seine Lebensmittel suchen, muß es sich höchst sauer werden lassen, muß alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte anwenden, bis es seine Nahrung findet; wie muß sich oft die Raupe quälen, bis sie das ihr angemessene Blatt findet, wie der Vogel, bis er ein Insekt oder einen andern Vogel erhascht! Aber ein Gott überhebt die Menschen und selbst die Thiere der Selbstthätigkeit; denn er sorgt für sie; er ist das Thätige; sie sind nur das Leidende, das Empfangende. So brachten die Raben auf Befehl des Herrn dem Elia „Brot und Fleisch des Morgens und des Abends". Aber „wer bereitet dem Raben die Speise"?

Gott, „der dem Vieh ſein Futter giebt, wie es in den Pſalmen und im Hiob heißt, den jungen Raben, die ihn anrufen“. Mit der Natur reimt ſich daher wohl die vernünftige Freiheit, die Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit der Menſchen, der individuellen Weſen überhaupt, aber nicht mit einem allmächtigen, Alles wiſſentlich und abſichtlich vorausbeſtimmenden Gotte. All die zahlloſen herzverderbenden und kopfverwirrenden Widerſprüche, Schwierigkeiten und Sophismen, welche in der Theologie die mit ihrem Gotte als dem allein oder hauptſächlich thätigen Weſen nicht zuſammenvereinbare Selbſtthätigkeit und Selbſtwirkſamkeit der Geſchöpfe, der Creaturen verurſacht, verſchwinden daher oder werden doch wenigſtens auflösbar, wenn man an die Stelle der Gottheit die Natur ſetzt.

Wie die Theiſten das moraliſche Ueble, das Böſe dem Menſchen Schuld geben, nur das Gute von Gott ableiten, ſo haben ſie auch das phyſiſche Uebel, das Uebel in der Natur, theils direct, theils indirect, theils ausdrücklich, theils ſtillſchweigend der Materie oder der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Natur Schuld gegeben. Wenn dieſes Uebel nicht wäre, ſo wäre auch nicht dieſes Gute, ſagen ſie, wenn der Menſch nicht hungerte, ſo hätte er auch keinen Genuß vom und keinen Trieb zum Eſſen, wenn er kein Bein brechen könnte, ſo hätte er auch keine Knochen, er könnte folglich nicht gehen; wenn er keine Schmerzen empfände bei einer Verwundung, ſo hätte er keinen Antrieb ſich zu ſchützen; darum ſeien die oberflächlichen Wunden viel ſchmerzhafter, als die tiefgehenden. Es iſt daher eine Thorheit, ſagen ſie, wenn die Atheiſten die Uebel, Leiden, Schmerzen des Lebens als Beweiſe gegen einen gütigen, weiſen, allmächtigen Schöpfer anführen. Es iſt allerdings auch ganz richtig, daß, wenn dieſes oder jenes Uebel nicht wäre, auch nicht dieſes oder jenes Gut ſein könnte; aber dieſe Nothwendigkeit gilt nur für die Natur, nicht für einen Gott. So gut Gott ein Weſen iſt, in dem der Theiſt ſich eine Seligkeit denkt, ohne Unſeligkeit, eine Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit, ſo gut, ſo nothwendig knüpft ſich auch an einen Gott die Vorſtellung, daß er Gutes ohne Uebles,

eine Welt ohne alle Leiden und Mängel schaffen könne. Darum glaubt ja der Christ an eine zukünftige Welt, in der das wirklich der Fall ist, in der wirklich das beseitigt ist, was der Atheist als Beweis anführt, daß die Welt keinen göttlichen Ursprung hat. Ja, die alten Christen hatten diese Welt schon im Paradies. Wenn Adam im Stande seiner Unschuld, seiner Vollkommenheit, mit der er aus Gottes Händen kam, geblieben wäre, so würde sein Körper unzerstörbar und unverwundbar, die Natur überhaupt von allen den Uebeln und Mängeln, mit denen sie jetzt behaftet ist, verschont geblieben sein. Alle die Gründe, mit welchen die Theisten die Uebel der Welt, d. h. hier der natürlichen, nicht der bürgerlichen, rechtfertigen, gelten nur, wenn man die Natur als den Grund der Existenz der Dinge annimmt, die Natur als erste Ursache denkt, aber nicht, wenn man einen Gott als Urheber der Welt annimmt. Allen Theodiceen, allen Rechtfertigungen Gottes liegt daher auch in der That, sei es nun bewußt oder unbewußt, die Natur als etwas Selbstständiges zu Grunde; sie beschränken Gottes Thätigkeit, Gottes Allmacht durch das Wesen und die Wirkung der Natur, die Freiheit Gottes, die doch die Welt ganz anders hätte schaffen können, als sie ist, durch die Vorstellung der Nothwendigkeit, die doch nur aus der Natur stammt, nur auf sie paßt. Dies zeigt sich besonders auch in den herrschenden Vorstellungen von der Vorsehung. So erließ z. B. der Erzbischof von Paris 1846 einen Brief, worin er die Gläubigen zu Gebeten auffordert, „auf daß bei der Papstwahl keine fremdartigen Einflüsse Gottes gnädigen Absichten widerstreben möchten". So erließ vor Kurzem (Januar 1849) der König von Preußen einen Armeebefehl, worin es heißt: „in dem verflossenen Jahr, wo Preußen der Verführung und dem Hochverrath ohne Gottes Hülfe erlegen wäre, hat meine Armee ihren alten Ruhm bewährt und neuen geerntet". Aber was ist das für ein schwaches Wesen, dessen gnädigen Absichten fremdartige Einflüsse widerstreben und widerstehen können! Was ist das für eine Hülfe Gottes, die ohne Bajonette und Shrapnels keine Kraft und keinen

Erfolg hat? was das für eine Allmacht, die zu ihrer Unterstützung militärische Macht bedarf? was das für ein Gott, der seinen Ruhm mit dem Ruhm der königlich preußischen Armee theilt? Entweder gebt Gott allein die Ehre, wie die alten Theisten und Christen, welche glaubten, daß Gott ohne Bajonette und Shrapnels helfen, daß man durch das bloße Gebet Feinde besiegen könne, daß das Gebet, d. h. die Macht der Religion, oder was eins ist, die Macht Gottes, allmächtig ist; oder gebt allein der Brutalität der materiellen Kräfte und Mittel die Ehre, daß sie geholfen. Wir sehen an diesen Beispielen, die sich übrigens bis ins Unendliche vermehren ließen, denn jedes Intelligenzblatt liefert dergleichen, wie gottlos selbst die namentlich modernen Gottesgläubigen sind, wie sie ihren Gott in der That verläugnen und herabsetzen, während sie ihm mit dem Munde Elogen machen, indem sie der Materie, der Welt, dem Menschen eine von ihm unabhängige, selbstständige Macht und Wirksamkeit zuschreiben, ihrem Gott nur die Rolle eines müßigen Zuschauers oder Inspectors, höchstens nur in der äußersten Noth die eines Beispringers und Aushelfers erweisen. Schon der gewöhnliche Ausdruck: Hülfe Gottes, Beistand Gottes charakterisirt diesen häßlichen Zwiespalt zwischen Gott und Natur; denn wer mir hilft, beisteht, der hebt nicht meine Thätigkeit auf; er unterstützt mich nur; er nimmt nur einen Theil der Arbeit, der Last auf sich. Welch eine unwürdige Vorstellung aber, wenn man einmal einen Gott glaubt, ihm die Allmacht, wenigstens der That nach, abzusprechen, ihm die Macht der Natur und des Menschen beizugesellen und zu dieser seine Zuflucht zu nehmen. Wenn ein Auge über mir wacht, wozu brauche ich denn selbst ein Auge zu haben, selbst mich vorzusehen? Wenn ein Gott für mich sorgt, warum brauche ich für mich zu sorgen? Wenn ein gütiges und zugleich allmächtiges Wesen ist, was soll mir die beschränkte Macht natürlicher Mittel und Kräfte? Uebrigens wollen wir die Abendländer nicht tadeln, daß sie ihren religiösen Glauben nicht bis auf seine practischen Consequenzen treiben, daß sie vielmehr eigenmächtig die Folgen

ihres Glaubens wegſtreichen, ihren Glauben in der Wirklichkeit, in der Praxis verläugnen; denn nur dieſer Inconſequenz, dieſem practiſchen Unglauben, dieſem inſtinctartigen Atheismus und Egoismus verdanken wir alle Fortſchritte, alle Erfindungen, durch die ſich die Chriſten von den Muhamedanern, die Abendländer überhaupt von den Morgenländern auszeichnen. Wer ſich auf die Allmacht Gottes verläßt, wer glaubt, daß Alles, was geſchieht und iſt, durch Gottes Willen geſchieht und iſt, der wird nimmermehr auf Mittel ſinnen, den Uebeln der Welt abzuhelfen, weder den natürlichen Uebeln, ſo weit dieſe aufhebbar ſind, denn wider den Tod wird kein Arzneimittel gefunden werden, noch den Uebeln der bürgerlichen Welt. „Jedem, ſagt Calvin in der ſchon mehrmals angeführten Schrift, wird von der Gottheit ſeine Lage und ſein Stand angewieſen. Salomon ermahnt daher mit dem Spruche: „„Loos wird geworfen in den Schoos, aber es fället wie der Herr will,““ die Armen zur Geduld, weil diejenigen, welche mit ihrem Looſe nicht zufrieden ſind, eine ihnen von Gott aufgelegte Laſt abzuſchütteln ſuchen. So tadelt auch ein anderer Prophet, der Pſalmiſt die Gottloſen, welche der menſchlichen Geſchicklichkeit oder dem Glücke es zuſchreiben, daß einige zu Ehrenſtellen kommen, die andern in Niedrigkeit verbleiben.“ Dies iſt eine nothwendige Folge von dem Gottesglauben, von dem Glauben an die Vorſehung, wo dieſer Glaube nicht ein blos theoretiſcher, thatloſer, ungläubiger, ſondern ein wahrer, practiſcher Glaube iſt. Einige Kirchenväter hielten es ſogar für eine gottloſe Kritik der Werke Gottes, ſich den Bart abſcheeren zu laſſen. Ganz richtig! Der Bart verdankt dem Willen und der Abſicht Gottes, die ſich ja auch auf das Einzelnſte erſtrecken, ſeine Exiſtenz; wenn ich mir den Bart abſcheeren laſſe, ſo drücke ich damit ein Mißfallen aus; ich tadle indirect den Urheber des Bartes; ich empöre mich gegen ſeinen Willen; denn Gott ſagt: der Bart ſei! indem er ihn wachſen läßt, aber ich ſage: er ſei nicht! indem ich mir ihn abſcheeren laſſe. Alles ſein laſſen, wie es iſt, das iſt die nothwendige Folge von dem Glauben, daß ein Gott die Welt regiert, Alles durch Gottes Willen

geſchieht und iſt. Jede eigenmächtige Veränderung der beſtehenden Ordnung der Dinge iſt eine frevelhafte Revolution. Wie in einem abſolut monarchiſchen Staate die Regierung nichts dem Volke zu thun überläßt, alle politiſche Thätigkeit ſich aneignet, ſo läßt auch in der Religion Gott nichts dem Menſchen übrig, ſo lange Gott noch ein abſolutes, uneingeſchränktes Weſen iſt. „Darum, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des Predigers Salomonis, iſt dies die beſte und höchſte Weisheit, alles Gott heimſtellen und befehlen.... Gott laſſen walten und regieren und alles, was unrecht geſchiehet oder denen Frommen wehe thut, dem befehlen, welcher endlich Alles genau und recht richten wird.... Derohalben willſt du gern Freude, Friede und gute Tage haben, ſo warte bis daß ſie dir Gott giebt". Aber wie geſagt, die Chriſten haben zu ihrem und unſerem Heil in Gemäßheit des Geiſtes und Charakters des Abendlandes, insbeſondere des Germanenthums gegen die Conſequenzen ihrer aus dem Morgenlande ſtammenden religiöſen Glaubenslehren und Vorſtellungen die menſchliche Selbſtthätigkeit geltend gemacht, freilich aber auch dadurch ihre Religion, ihre Theologie, die ſie gleichwohl bis auf dieſen Tag wenigſtens noch theoretiſch feſthielten, zu einem Gewebe der albernſten Widerſprüche, Halbheiten und Sophismen, zu einem unausſtehlichen, charakterloſen Miſchmaſch von Glauben und Unglauben, Theismus und Atheismus gemacht.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Kamtschadalen haben, wie uns die theistischen Reisebeschreiber erzählen und sich ausdrücken, einen höchsten Gott, den sie Kutka nennen, und für den Schöpfer des Himmels und der Erde halten. Von ihm, sagen sie, sei Alles gemacht und entstanden. Sie halten sich aber für viel klüger als Gott und Niemanden für thörichter, unsinniger und dummer als ihren Kutka. Wenn er, sagen sie, klug und vernünftig gewesen wäre, so würde er die Welt viel besser erschaffen, nicht so viele unübersteigliche Berge und Klippen darein gesetzt, nicht so viel reißende Ströme und anhaltende Sturmwinde gemacht haben. Wenn sie daher im Winter an einem hohen Berge auf- und abfahren, so können sie sich nicht enthalten, ganz entsetzlich auf den Kutka zu schelten. „Wir entsetzen uns billig, bemerkt hiezu ein rationalistischer Schriftsteller, über diese Tollheiten". Ich entsetze mich darüber aber gar nicht; ich verwundere mich vielmehr darüber, daß die Christen so wenig Selbsterkenntniß besitzen und nicht bemerken, daß sie sich nicht dem Wesen nach von den Kamtschadalen unterscheiden. Sie unterscheiden sich nur darin von ihnen, daß sie ihrem Aerger über die Rohheiten und Brutalitäten der Natur nicht in Scheltworten, wie die Kamtschadalen, sondern in Thaten Luft machen. Die Christen ebnen Berge oder führen wenigstens gangbare, bequeme Wege über sie; sie setzen reißenden Strömen Dämme ent-

gegen, oder leiten ſie ab; kurz ſie verändern die Natur nach ihrem Sinn, zu ihrem Beſten, ſo viel ſie nur können. Jede ſolche That drückt aber eine Kritik der Natur aus; ich trage keinen Berg ab, wenn ich mich nicht vorher über ſein Daſein geärgert, nicht vorher ihn verwünſcht, verflucht habe; indem ich ihn abtrage, verwandle ich nur dieſen Fluch in die That. Gegen anhaltende Sturmwinde, die den Kamtſchadalen ein Grund ſind, den Urheber derſelben zu ſchelten, haben zwar die Chriſten noch kein directes Heilmittel erfunden, wie denn überhaupt das Reich der Lüfte am wenigſten erkannt und bewältigt iſt; aber die Chriſten wiſſen durch andere Mittel, die ihnen die Cultur an die Hand giebt, ſich gegen die Unbilden des Klima's zu ſchützen. In der Bibel heißt es zwar: „Bleib' im Lande und nähre dich redlich"; aber gleichwohl reiſen die Chriſten, natürlich, wenn „die Vorſehung" ihnen die Mittel dazu gegeben, in Bäder, in Länder überhaupt, wo ſie ein beſſeres, ihnen zuträgliches Klima finden. Wenn ich aber einen Ort verlaſſe, ſo verfluche, verwünſche ich ihn thatſächlich; ich denke oder ſage vielleicht ſelbſt: hier iſt ein ganz verfluchtes Klima; hier kann ich es nicht länger aushalten; hier gehe ich zu Grunde; alſo fort! Wenn nun aber der Chriſt ſein Vaterland verläßt, ſei es nun zeitlich oder für immer, ſo verläugnet er practiſch ſeinen Glauben an die göttliche Vorſehung; denn ſie iſt es ja, die ihn an dieſen Ort hat geſetzt, weil ſie denſelben trotz oder vielmehr vielleicht gerade wegen ſeines unangenehmen und körperlich ungeſunden Klima's für den ihm paſſendſten erkannt und alſo vorausbeſtimmt hat. Die Vorſehung erſtreckt ſich ja über das Beſondere und Einzelne; ja, eine Vorſehung, wie ſie rationaliſtiſche Theiſten ſich denken, die ſich nur auf die Gattung, das Allgemeine, die allgemeinen Naturgeſetze erſtrecke, iſt keine Vorſehung, außer nur dem Namen nach. Wenn ich daher dieſen Ort verlaſſe, an den mich die Vorſehung hingeſetzt, wenn ich dieſen Berg abtrage, den ſie offenbar abſichtlich gerade ſo hoch und gerade an dieſen Platz hingeſtellt hat, wenn ich einen Damm dieſem reißenden Strom ſetze, der doch offenbar ſeine Gewalt nur durch

Gottes Willen und Macht hat, so negire, so verläugne ich durch meine practiſche Thätigkeit meine religiöſe Theorie und Glaubensvorſtellung, daß Alles, was Gott thut, wohlgethan, Alles, was Gott macht, weiſe, untadelhaft, unverbeſſerlich iſt, denn Gott hat ja nicht Alles über Bauſch und Bogen, ſo nur im Allgemeinen gemacht, ſondern alles Einzelne. Wie kann ich alſo eine gewaltſame Veränderung machen, wie die göttlichen Abſichten meinen menſchlichen Abſichten unterwerfen, wie der Macht Gottes, die ſich in der Macht dieſes reißenden Stromes, in der Größe dieſes Berges offenbart, die menſchliche Macht entgegenſetzen? Ich kann es nicht, wenn ich meinen Glauben durch die That beſtätigen will. Als die Knider, erzählt Herodot, eine kleine Strecke Landes durchgraben wollten, um aus ihrem Lande eine vollkommene Inſel zu machen, wehrte es ihnen die Pythia mit dieſen Verſen:

„Befeſtigt nicht den Iſthmus und durchgrabt ihn nicht,
Die Inſel hätte Zeus gemacht, wenn er's gewollt."

Und als Rom der Vorſchlag gemacht wurde, die Zuflüſſe der Tiber abzugraben, um ihre Ueberſchwemmungen zu verhindern, da ſträubten ſich, wie Tacitus in ſeinen Annalen erzählt, die Reatiner dagegen mit den Worten, die Natur, was hier offenbar ſo viel iſt als Gott, habe aufs Beſte für die menſchlichen Intereſſen geſorgt, indem ſie den Flüſſen ihre Mündungen, ihren Lauf, ihren Urſprung wie ihr Ende gegeben habe. Alle Culturmittel, alle Erfindungen, welche der Menſch gemacht, um ſich gegen die Brutalitäten der Natur zu ſchützen, wie z. B. die Blitzableiter, hat daher der conſequente, religiöſe Glaube als Eingriffe in das göttliche Regiment verdammt, ſelbſt noch, — wer ſollte es denken? — in unſerer Zeit. Als der Schwefeläther als ein ſchmerzſtillendes Mittel entdeckt und angewandt ward, ſo proteſtirten, wie mir von einem vollkommen glaubwürdigen Mann erzählt wurde, die Theologen einer proteſtantiſchen Univerſität, der Univerſität Erlangen dagegen, namentlich gegen die Anwendung deſſelben bei ſchweren Entbindungen,

weil es in der Bibel heiße: „mit Schmerzen sollst du gebären", weil also das Gebären mit Schmerzen eine ausdrückliche Verordnung, ein Willensbeschluß Gottes sei. So dumm und so teuflisch zugleich macht der theologische Glaube den Menschen! Doch wieder zurück von den protestantischen Theologen und Universitäten zu den Kamtschadalen, die weit mehr Verstand haben; denn sie haben ganz recht, wenn sie den Urheber der steilen, der menschlichen Cultur unzugänglichen Berge, der reißenden, die Saaten und Fluren zerstörenden Ströme, der anhaltenden Sturmwinde für ein verstandloses und unsinniges Wesen halten; denn die Natur ist blind und verstandlos; sie ist, was sie ist und thut, was sie thut, nicht absichtlich, nicht mit Wissen und Willen, sondern nothwendig, oder, wenn wir den Menschen, wie sich gehört, zur Natur rechnen, er ist ja auch ein Naturwesen, ein Naturgeschöpf, sie hat ihren Verstand nur im Verstande des Menschen. Nur der Mensch ist es ja, der durch seine Anordnungen und Bildungen den Stempel des Bewußtseins und Verstandes der Natur aufdrückt, nur er ist es, der nach und nach im Laufe der Zeiten die Erde zu einem vernünftigen, dem Menschen entsprechenden Wohnorte umgeschaffen und einst zu einem noch menschlicheren, noch vernünftigeren Wohnort, als sie jetzt ist, umschaffen wird. Selbst das Klima verändert ja die menschliche Cultur. Was ist jetzt Deutschland und was war es einst, selbst noch zur Zeit Cäsar's! Wie vertragen sich aber solche gewaltsame Umgestaltungen, die der Mensch gemacht, mit dem Glauben an eine übernatürliche, göttliche Vorsehung, die Alles gemacht und von der es heißt: „Gott sahe an Alles, was er gemacht und siehe da, es war sehr gut."

Fünftens muß ich noch eine Behauptung mit einigen Worten erläutern. Ich habe gesagt, man habe die Vorsehung hauptsächlich auch aus solchen Erscheinungen der Natur zu beweisen gesucht, welche der Folge eines bestehenden oder naturnothwendigen Uebels abhelfen oder vorbeugen. Man hat daher besonders auch in den Waffen der Thiere, womit sie sich gegen ihre Feinde wehren, und in den Schutzmitteln der

Organe des menſchlichen und thieriſchen Körpers dieſe Beweiſe einer beſonderen Vorſehung erblickt. So iſt „das Auge durch die Augenwimper vor dem Einfliegen ſtörender Stoffe, durch die Augenbrauen gegen den von der Stirne rinnenden Schweiß, durch die Augenknochen gegen Verletzung geſchützt und durch das Augenlid kann es ganz gedeckt werden". Aber warum iſt denn nicht das Auge gegen die verderblichen Folgen eines Fauſtſchlags, eines Steinwurfs oder andere das Auge oder die Sehkraft wenigſtens zerſtörende Einwirkungen geſchützt? Darum, weil das Weſen, welches das Auge bildet, kein allmächtiges und allwiſſendes Weſen iſt, kein Gott. Hätten ein Alles ſehendes Auge und eine Alles vermögende Hand das Auge gemacht, ſo wäre auch das Auge gegen alle möglichen Gefahren geſchützt. Aber das Weſen, welches das Auge gebildet, hat bei deſſen Bildung nicht an den Steinwurf, nicht an den Fauſtſchlag und unzählige andere zerſtörende Wirkungen gedacht, weil die Natur überhaupt nicht denkt, folglich auch nicht die Gefahren voraus weiß, die ein Organ oder Weſen treffen können, wie ein Gott. Jedes Weſen, jedes Organ iſt nur gegen beſtimmte Gefahren, beſtimmte Einwirkungen geſchützt, und dieſer Schutz iſt eins mit der Beſtimmtheit dieſes Weſens, dieſes Organs, eins mit ſeiner Exiſtenz, ſo daß es ohne dieſen Schutz gar nicht exiſtiren könnte. Was einmal exiſtiren ſoll, muß auch die Mittel der Exiſtenz haben, was einmal leben ſoll und leben will, muß auch im Stande ſein, ſein Leben zu behaupten, zu vertheidigen alſo gegen feindliche Angriffe. Das Leben iſt ein Kampf, ein Krieg; unmittelbar mit dem Leben iſt daher zugleich die Waffe als Lebenserhaltungsmittel gegeben. Es iſt daher thöricht, wenn man die Waffen, die Schutzmittel für ſich beſonders hervorhebt und zu Beweiſen einer Vorſehung macht. Iſt das Leben nothwendig, ſo iſt auch das Lebenserhaltungsmittel nothwendig. Iſt der Krieg da, ſo iſt auch die Waffe da, kein Krieg ohne Waffe. Will man ſich alſo über die Schutzmittel eines Organs, eines Thieres verwundern, ſo muß man ſich über das Daſein dieſes Organs, dieſes Thieres ver-

wundern. Aber alle dieſe Schutzmittel ſind beſchränkter Natur und eins mit der Beſchaffenheit eines Organs, eines Weſens; aber eben wegen dieſer ihrer Einheit mit der Natur eines Weſens, eines Organs ſind ſie keine Beweiſe von einem abſichtlich und willkürlich ſchaffenden Weſen, und eben wegen dieſer ihrer Beſchränktheit keine Beweiſe eines allmächtigen und allwiſſenden Gottes, denn ein Gott ſchützt ein Weſen, ein Organ gegen alle nur immer mögliche Gefahren. Jedes Weſen iſt geworden unter Bedingungen, die eben nicht mehr enthielten, als gerade zur Erzeugung dieſes Weſens hinreichte, jedes Weſen ſucht ſich nach Kräften zu behaupten, ſucht ſich ſo viel als möglich, ſo viel, als es ſeine beſchränkte Natur erlaubt, zu erhalten; jedes Weſen hat einen Selbſterhaltungstrieb. Aus dieſem Selbſterhaltungstrieb, der aber eins mit der individuellen Natur eines Organs, eines Weſens, aber nicht aus einem allmächtigen und allwiſſenden Weſen ſtammen die Waffen, die Schutzmittel der Thiere und Organe.

Endlich muß ich noch eines Einwandes erwähnen, den die Theiſten gegen die früheren Atheiſten oder Naturaliſten vorbrachten, welche die Menſchen und Thiere aus der Natur ohne Gott entſtehen ließen, übrigens auf eine Art, die freilich keine genügende war. Wenn die Natur einſt durch urſprüngliche Erzeugung ohne ſchon vorhandene Thiere und Menſchen Thiere und Menſchen hervorbrachte, warum geſchieht es denn jetzt nicht mehr? Ich erwidere: weil Alles in der Natur ſeine Zeit hat, weil die Natur nur etwas kann, wenn die dazu nöthigen Bedingungen gegeben ſind; wenn alſo jetzt nicht mehr geſchieht, was einſt, ſo müſſen damals Bedingungen vorhanden geweſen ſein, die jetzt fehlen. Aber es kann einſt eine Zeit kommen, wo die Natur daſſelbe thut, wo die alten Thiergeſchlechter und Menſchen vergehen, und neue Menſchen, neue Geſchlechter erſtehen. Die Frage, warum es jetzt nicht mehr geſchieht, kommt mir gerade ſo vor, als wollte man fragen, warum trägt denn der Baum nur Früchte im Herbſte, nur Blüthen im Frühling, könnte er denn nicht in Einem fort ohne Unterbrechung blühen und

Früchte tragen? oder warum kommt denn dieſes Thier nur gerade zu dieſer Zeit in die Brunſt? könnte es nicht immerfort brünſtig und trächtig ſein? Nur die Individualität, nur die Einmalheit, sit venia verbo! iſt das Salz der Erde, das Salz der Natur; nur die Individualität, iſt das Zeugungs- und Schöpfungsprincip; nur ganz individuelle Bedingungen und Verhältniſſe der Erde, Erdrevolutionen, die und wie ſie ſeitdem nicht mehr ſtattgefunden, waren es, welche die organiſchen Weſen, wenigſtens die und wie ſie ſeit der letzten großen geologiſchen Epoche auf der Erde ſind, hervorbrachten. Auch der Menſch oder menſchliche Geiſt bringt nicht immer, zu jeder Zeit originale Werke hervor; nein! es iſt immer nur eine Epoche im Leben des Menſchen, die glücklichſte, die günſtigſte, es ſind Lebensereigniſſe, Lebensmomente, Lebensbedingungen, die ſich ſpäter nie mehr wieder finden, die ſich nicht wiederholen, wenigſtens nicht in ihrer urſprünglichen Friſche, nur ſolche Momente ſind es, wo er originale Werke producirt; in den meiſten andern repetirt er ſich nur, vervielfältigt er nur auf dem Wege der gemeinen, gewöhnlichen Fortpflanzung ſeine Original-Schöpfungen.

Mit dieſer Anmerkung ſchließe ich das Kapitel von der Natur. Ich habe damit den erſten Theil meiner Aufgabe erfüllt. Dieſe war, zu beweiſen, daß der Menſch ſeinen Urſprung nicht vom Himmel, ſondern von der Erde, nicht von Gott, ſondern von der Natur ableiten, daß der Menſch ſein Leben und Denken mit der Natur beginnen müſſe, daß die Natur keine Wirkung eines von ihr unterſchiedenen Weſens, ſondern, wie die Philoſophen ſagen, Urſache ihrer ſelbſt, daß ſie kein Geſchöpf, kein gemachtes oder gar aus Nichts geſchaffnes, ſondern ein ſelbſtſtändiges, nur aus ſich zu begreifendes, nur von ſich abzuleitendes Weſen ſei, daß die Entſtehung der organiſchen Weſen, die Entſtehung der Erde, die Entſtehung der Sonne ſelbſt, wenn wir ſie entſtanden denken, immer nur ein natürlicher Proceß geweſen ſei, daß wir, um die Entſtehung

derſelben uns zu veranſchaulichen und begreiflich zu machen, nicht vom Menſchen, vom Künſtler, vom Handwerker, vom Denker, der die Welt aus ſeinen Gedanken aufbaut, ſondern von der Natur ausgehen müſſen, wie die alten Völker, welche ihrem richtigen Naturinſtinct zufolge in ihrer religiöſen und philoſophiſchen Weltentſtehungslehre wenigſtens einen Naturproceß, den Zeugungsproceß zum Urbild und Schöpfungsprincip der Welt machten, daß, wie die Pflanzen vom Keime, das Thier vom Thiere, der Menſch vom Menſchen, ſo Alles in der Natur von einem ihm gleichen, ſtoff- oder weſensverwandten, natürlichen Weſen entſprungen ſei, kurz, daß die Natur nicht aus einem Geiſte abgeleitet, nicht aus einem Gotte erklärt werden könne, weil alle Eigenſchaften Gottes, ſo weit dieſe keine offenbar menſchlichen ſind, ſelbſt nur von der Natur abgezogen und abgeleitet ſind. Aber ſo einleuchtend es an und für ſich iſt, daß das ſinnliche, körperliche Weſen der Natur nicht von einem geiſtigen, d. i. abſtracten Weſen abgeleitet werden kann, ſo iſt doch Etwas in uns, was uns dieſe Ableitung glaublich macht, ja natürlich, ſelbſt nothwendig erſcheinen läßt, Etwas, was ſich dagegen ſträubt, das natürliche, ſinnliche, körperliche Weſen als erſtes, uranfängliches, unüberſteigliches Weſen zu denken, Etwas, woraus auch der Glaube, die Vorſtellung entſprungen, daß die Welt, die Natur ein Product des Geiſtes, daß ſie ſogar aus Nichts entſtanden ſei. Ich habe aber dieſen Einwand ſchon beſeitigt und erklärt, indem ich zeigte, daß der Menſch von dem Sinnlichen das Allgemeine abzieht und dieſes nun dem Sinnlichen als Grund vorausſetzt. Es iſt daher das Abſtractionsvermögen des Menſchen, und die mit demſelben verbundene Einbildungskraft (denn nur durch die Einbildungskraft verſelbſtſtändigt der Menſch die abſtracten, allgemeinen Begriffe, denkt ſie als Weſen, als Ideen), welche ihn beſtimmen, über das Sinnliche hinauszugehen, und die körperliche, ſinnliche Welt von einem unſinnlichen, abſtracten Weſen abzuleiten. Aber es iſt thöricht, dieſe ſubjective, menſchliche Nothwendigkeit zu einer objectiven zu machen, deswegen, weil der Menſch, wenn er ſich einmal

vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, d. h. zum Gedachten, Abstracten, Allgemeinen erhoben hat, vom Allgemeinen, Abstracten zum Concreten herabsteigt, dieses aus jenem ableitet, nun auch wirklich, d. h. in natura dieses aus jenem entstehen zu lassen. Daß dieses verkehrt ist, erhellt eben daraus, daß man, um das Körperliche, Materielle aus dem Geiste entspringen lassen zu können, zu der hohlen, phantastischen Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts seine Zuflucht nehmen muß. Wenn ich aber sage: die Welt ist aus Nichts geschaffen, so sage ich damit gar Nichts; es ist dieses Nichts eine bloße Ausrede, wodurch ich der Frage: Woher hat denn der Geist die nicht geistigen, die materiellen, körperlichen Stoffe der Welt genommen? ausweiche. Es ist dieses Nichts, ob es gleich einst ein eben so heiliger Glaubensartikel war, als die Existenz Gottes, weiter nichts als einer von den unzähligen theologischen oder pfäffischen Kniffen und Pfiffen, welche Jahrhunderte lang die Menschheit bethört haben. Und diesem Nichts weicht man aus, wenn man an die Stelle desselben Gott setzt, wie Jacob Böhm und Hegel, und statt: Gott schuf die Welt aus Nichts, sagt: er schuf sie aus sich, als der geistigen Materie. Damit komme ich vielmehr, wie ich auch schon früher zeigte, um keinen Schritt weiter, denn wie kommt aus der geistigen Materie, wie aus Gott überhaupt die wirkliche Materie? Mag man daher noch so viele theologische und speculative Kniffe und Pfiffe ersinnen, um die Welt von einem Gotte ableiten zu können, es bleibt dabei: das, was die Welt zur Welt, das Sinnliche zum Sinnlichen, die Materie zur Materie macht, ist Etwas, was theologisch und philosophisch nicht weiter deducirt und vermittelt werden kann, etwas Unableitbares, schlechthin Seiendes, nur durch sich selbst zu Fassendes, nur von und durch sich selbst Verständliches. Ich habe hiermit den ersten Theil meiner Aufgabe vollendet.

Ich gehe nun zu dem zweiten und letzten Theil meiner Aufgabe, welche ist, zu beweisen, daß der von der Natur unterschiedene Gott nichts

Andres ist, als das eigene Wesen des Menschen, gleichwie ich im ersten Theil zu zeigen hatte, daß der vom Menschen unterschiedene Gott nichts Andres, als die Natur oder das Wesen der Natur. Oder, im ersten Theil hatte ich zu beweisen, daß das Wesen der Naturreligion die Natur, daß sich in der Natur und Naturreligion nichts Andres offenbart und darstellt, als die Natur; jetzt habe ich zu beweisen, daß sich in der Geistesreligion nichts Andres ausspricht und offenbart, als das Wesen des menschlichen Geistes. Ich habe schon in den ersten Stunden erklärt, daß ich in diesen Vorlesungen von den untergeordneten Unterschieden der Religion absehe, daß ich die Religion nur auf zwei große Unterschiede oder Gegensätze reducire, auf Naturreligion und Menschen- oder Geistesreligion, auf Heidenthum und Christenthum. Ich komme daher jetzt vom Wesen der Naturreligion oder des Heidenthums zum Wesen des Christenthums. Ehe ich aber an dieses selbst komme, müssen die Uebergangsstufen, die Gründe, welche den Menschen von der Natur abziehen, den Menschen auf sich zurückführen, den Menschen bestimmen sein Heil nicht außer sich, sondern in sich zu suchen, wenigstens in Kurzem angegeben, dabei aber Momente entwickelt werden, welche eben so die Geistes- als Naturreligion, also überhaupt die Religion angehen, und von der größten Wichtigkeit sind, um das Wesen der Religion zu begreifen, aber dem successiven Gang gemäß, dem der Mensch im Sprechen und Denken unterworfen ist, erst jetzt wenigstens vollständig zur Sprache kommen können. Der Uebergang von der Naturreligion zum eigentlichen Theismus oder Monotheismus erstreckt sich im „Wesen der Religion" von §. 26—41.

Die Natur ist der erste Gegenstand der Religion, aber die Natur ist da, wo sie religiös verehrt wird, dem Menschen nicht Gegenstand als Natur, wie sie es uns ist, sondern als ein menschenähnliches oder vielmehr menschliches Wesen. Der Mensch betet die Sonne auf dem Standpunkt der Naturreligion an, weil er sieht, wie Alles von ihr abhängt, wie kein Gewächs, kein Thier, kein Mensch ohne sie bestehen kann, aber

er würde ſie doch gleichwohl nicht religiös verehren, nicht anbeten, wenn er nicht die Sonne ſich vorſtellte als ein Weſen, das ſich von freien Stücken, wie der Menſch, am Himmel bewegt, wenn er nicht die Wirkungen der Sonne ſich vorſtellte als freiwillige Gaben, die aus reiner Güte ſie der Erde ſpendet. Würde der Menſch die Natur anſehen als das, was ſie iſt, mit den Augen, womit wir ſie anſehen, ſo würde aller Beweggrund zu religiöſer Verehrung hinwegfallen. Das Gefühl, das den Menſchen zur Verehrung eines Gegenſtandes treibt, ſetzt ja voraus, daß der Gegenſtand für dieſe Verehrung nicht unempfindlich, daß er alſo Gefühl, daß er ein Herz und zwar ein menſchliches, für die menſchlichen Angelegenheiten empfindliches Herz hat. So flehten die Griechen im Perſerkrieg mit Opfern die Winde an, aber nur, weil ſie dieſelben für ihre Mitkämpfer, ihre Bundesgenoſſen gegen die Perſer anſahen. Die Athener verehrten beſonders den Boreas, den Nordwind und baten ihn um ſeinen Beiſtand, aber ſie betrachteten ihn auch, wie Herodot erzählt, als ein ihnen befreundetes, ja verwandtes Weſen, denn er hatte die Tochter ihres Königs Erechtheus zur Frau. Was iſt denn nun aber das, was einen Naturgegenſtand in ein menſchliches Weſen umſchafft? Die Phantaſie, die Einbildungskraft. Sie iſt es, die ein Weſen uns anders darſtellt, als es in Wirklichkeit iſt; ſie iſt es, welche die Natur dem Menſchen in jenem, den Verſtand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Lichte erſcheinen läßt, für welches die menſchliche Sprache den Ausdruck: Göttlichkeit, Gottheit, Gott erfunden hat; ſie alſo iſt es, welche die Götter der Menſchen erſchafft. Ich habe ſchon geſagt, daß das Wort Gott, Gottheit urſprünglich nur ein Allgemeinname, aber kein Eigenname iſt, daß das Wort Gott urſprünglich kein Subject, ſondern nur ein Prädicat, d. h. kein Weſen, ſondern eine Eigenſchaft ausdrückt, die auf jeden Gegenſtand paßt oder angewendet wird, welcher eben dem Menſchen im Lichte der Phantaſie als ein göttliches Weſen erſcheint, welcher auf den Menſchen, ſo zu ſagen, einen göttlichen Eindruck

macht. Jeder Gegenſtand kann daher ein Gott oder, was eins iſt, ein Gegenſtand religiöſer Verehrung werden. Ich ſage: es iſt eins: ein Gott oder ein Gegenſtand der religiöſen Verehrung; denn es giebt kein anderes Merkmal der Gottheit, als die religiöſe Verehrung: ein Gott iſt, was religiös verehrt wird. Aber religiös verehrt wird eben nur ein Gegenſtand, wenn und wiefern er ein Weſen, ein Gegenſtand der Phantaſie oder Einbildungskraft iſt.

Zwanzigste Vorlesung.

Jeder Gegenstand kann nicht nur, sondern wird auch wirklich vom Menschen als Gott, oder was eins ist, religiös verehrt. Dieser Standpunkt ist der sogenannte Fetischismus, wo der Mensch ohne alle Kritik und Unterscheidung alle möglichen Gegenstände und Dinge, seien sie nun künstliche oder natürliche, Producte der Natur oder des Menschen, zu seinen Göttern macht. So wählen sich z. B. die Neger in Sierra-Leona Hörner, Krebsscheeren, Nägel, Kieselsteine, Schneckenhäuser, Vogelköpfe, Wurzeln zu ihren Göttern, tragen sie in einem Beutel am Halse mit Glasperlen und anderen Zierrathen geschmückt. (Bastholm a. a. O.) „Die Otahaiter beteten die Flaggen und Wimpel der europäischen Schiffe an, die Madagassen hielten mathematische Instrumente für Götter, die Ostjaken bezeugten einer Nürnberger Uhr, welche die Gestalt eines Bären hatte, religiöse Verehrung." (Meiners a. a. O.) Was ist aber der Grund, daß Menschen Schneckenhäuser, Krebsscheeren, Flaggen und Wimpel zu ihren Göttern machen? Die Phantasie, die Einbildungskraft, die um so mächtiger, je größer die Unwissenheit des Menschen ist. Die Wilden wissen nicht, was eine Uhr, eine Flagge, ein mathematisches Instrument ist; sie bilden sich daher ein, sie seien etwas Andres, als sie in Wirklichkeit sind; sie machen daraus ein phantastisches Wesen, einen Fetisch, einen Gott. Die theoretische Ursache oder Quelle der Religion und ihres Gegenstandes, Gottes

iſt daher die Phantaſie, die Einbildungskraft. Die Chriſten bezeichnen das theoretiſche Religionsvermögen mit dem Worte: Glauben. Religiös und gläubig iſt ihnen eins, eben ſo Unglaube und Gottesläugnung oder Irreligion. Wenn wir aber näher unterſuchen, was dieſes Wort bedeutet, ſo iſt es nichts Andres, als die Einbildungskraft. Der Glaube, ſagt Luther, die größte Auctorität in dieſer Materie, der größte Glaubenshelb der Deutſchen, der deutſche Apoſtel Paulus, wie man ihn genannt hat, „der Glaube, ſagt er z. B. in ſeiner Auslegung des Erſten Buchs Moſes, iſt in der Wahrheit allmächtig .... dem Gläubigen alle Dinge möglich ſein. Denn der Glaube machet aus dem, das nichts iſt, daß es ſei, und aus den Dingen, ſo unmöglich ſind, machet er alles möglich.“ Aber dieſe Allmacht des Glaubens iſt nur die Allmacht der Phantaſie, der Einbildungskraft. Die Symbole des chriſtlichen Glaubens ſind, wenigſtens nach lutheriſchem Glauben, die Taufe und das Abendmahl. Der Stoff, die Materie der Taufe iſt das Waſſer, die Materie des Abendmahls Wein und Brot, aber dem Glauben iſt das natürliche Waſſer der Taufe ein geiſtliches Waſſer, wie Luther ſagt, iſt das Brot das Fleiſch, der Wein das Blut des Herrn, d. h. die Einbildungskraft iſt es, die Wein in Blut, Brot in Fleiſch verwandelt. Der Glaube glaubt an Wunder, ja Glaube und Wunderglaube iſt eins; der Glaube bindet ſich nicht an die Geſetze der Natur; der Glaube iſt frei, unumſchränkt; er glaubt alles Mögliche. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ Aber dieſe an keine Geſetze der Natur gebundene Kraft des Glaubens oder Gottes iſt eben die Kraft der Einbildung, der nichts unmöglich iſt. Der Glaube ſieht auf das Unſichtbare; „der Glaube iſt nicht derer Dinge, die man ſiehet, heißt es in der Bibel, ſondern derer, die man nicht ſiehet.“ Aber auch die Einbildungskraft iſt nicht derer Dinge, die man ſiehet, ſondern derer, die man nicht ſiehet. Die Einbildungskraft hat es nur mit Dingen und Weſen zu thun, die nicht mehr oder noch nicht, oder wenigſtens nicht gegenwärtig ſind. „Der Glaube, ſagt Luther in der angeführten Auslegung, hänget ſich

ſtracks an das Ding, das noch lauter Nichts iſt, und wartet darauf, bis daß daraus Alles werde.“ „Der Glaube hat es eigentlich nur, ſagt er an einer andern, ſchon in meinem Luther angeführten Stelle, mit der Zukunft zu thun, nicht mit dem Gegenwärtigen.“ Darum verzagt der Gläubige nicht, wenn es ihm gegenwärtig ſchlecht geht; er hofft auf eine beſſere Zukunft. Aber der hauptſächliche Gegenſtand der Einbildungskraft iſt eben die Zukunft. Die Vergangenheit, obwohl auch ein Gegenſtand der Phantaſie, beſchäftigt uns, intereſſirt uns nicht ſo ſehr, wie die Zukunft; denn ſie liegt hinter uns; ſie iſt unabänderlich; ſie iſt vorbei. Was ſollen wir alſo uns viel um ſie kümmern? Aber anders iſt es mit der Zukunft, die uns ja erſt bevorſteht. Und allerdings hat Luther in dieſer Hinſicht vollkommen recht, wenn er den Unglauben an der Zukunft tadelt, wenn er es tadelt, daß der Menſch verzweifelt, wenn er in dem gegenwärtigen Augenblick keinen Ausweg ſieht; denn der heutige Tag iſt nicht der jüngſte Tag; die Gegenwart nicht das Ende der Geſchichte. Es kann Alles noch ganz anders werden, als es jetzt iſt, ſo traurig auch der Blick in die Gegenwart. Namentlich gilt dies in ſocialen und politiſchen Dingen, in Dingen, die die Menſchheit im Ganzen betreffen; denn den Einzelnen befallen allerdings Unglücksfälle, wo die Hoffnung auf Beſſerung oder nur Aenderung verſchwindet, wo „Verzweiflung Pflicht iſt“.

Gott, ſagen die Chriſten, iſt kein Gegenſtand der Sinnlichkeit; er kann nicht geſehen, nicht gefühlt werden; aber er iſt auch, ſagen wenigſtens die ſtrenggläubigen Chriſten, kein Gegenſtand der Vernunft; denn ſie ſtützt ſich nur auf die Sinne; Gott kann nicht bewieſen; er kann nur geglaubt werden, oder Gott exiſtirt nicht in den Sinnen, nicht in der Vernunft; er exiſtirt nur im Glauben, d. h. er exiſtirt nur in der Einbildung. Luther ſagt in ſeiner Kirchenpoſtille: „Ich habe oft geſagt, daß ſich Gott eben alſo gegen den Menſchen erzeiget, wie derſelbige geſinnt iſt, und *wie du denkeſt und glaubeſt, ſo haſt du ihn.* Wer ihn gnädig oder zornig, ſüße oder ſauer mahlet in ſeinem Herzen,

der hat ihn alſo. Denkeſt du er zürne mit dir und wolle dein nicht, ſo widerfähret dir alſo. Kannſt du aber ſagen: Ich weiß, daß er will mein gnädiger Vater ſein u. ſ. w., ſo haſt du es auch alſo." „Wie wir ihn fühlen, ſagt er in ſeinen Predigten über das erſte Buch Moſe, ſo iſt er uns. Denkeſt du, er ſey zornig und ungnädig, ſo iſt er ungnädig." „Wenn du ihn, ſagt er in ſeiner Auslegung der andern Epiſtel St. Petri, für einen Gott hälteſt, ſo thut er auch bei dir für einen Gott." Das heißt: Gott iſt ſo, wie ich ihn glaube, wie ich ihn mir einbilde; oder: die Beſchaffenheit Gottes hängt von der Beſchaffenheit meiner Einbildungskraft ab. Was aber von der Eigenſchaft, gilt auch von dem Daſein Gottes. Glaube ich, daß ein Gott iſt, ſo iſt ein Gott, scl. für mich; glaube ich nicht, daß er iſt, ſo iſt auch keiner, scl. für mich. Kurz ein Gott iſt ein eingebildetes Weſen, ein Weſen der Phantaſie; und weil die Phantaſie die weſentliche Form oder das Organ der Poeſie iſt, ſo kann man auch ſagen: die Religion iſt Poeſie, ein Gott iſt ein poetiſches Weſen.

Wenn man die Religion als Poeſie auffaßt und bezeichnet, ſo liegt die Folgerung nahe, daß, wer die Religion aufhebt, d. h. in ihre Grundbeſtandtheile auflöſt, auch die Poeſie, die Kunſt überhaupt aufhebt. In der That hat man dieſe Folgerung aus meinen Aufklärungen über das Weſen der Religion gezogen, und daher die Hände über den Kopf zuſammengeſchlagen vor Entſetzen über die gräßliche Verödung, die in das Menſchenleben durch dieſe Lehre gebracht würde, da ſie allen poetiſchen Schwung der Menſchheit raube, mit der Religion auch die Poeſie zerſtöre. Aber ich wäre der Tollheit, dem Wahnſinn verfallen, wenn ich die Religion in dem Sinne aufheben wollte, als meine Gegner mir Schuld geben. Ich hebe nicht die Religion auf, nicht die ſubjectiven, d. i. menſchlichen Elemente und Gründe der Religion, nicht Gefühl und Phantaſie, nicht den Drang, ſein eigenes Inneres zu vergegenſtändlichen und zu perſonificiren, was ja ſchon in der Natur der Sprache und des Affects liegt, nicht das Bedürfniß, die Natur, aber auf eine ihrem

Weſen, wie es uns vermittelſt der Naturwiſſenſchaft bekannt geworden iſt, entſprechende Weiſe zu vermenſchlichen, zu einem Gegenſtand religions-philoſophiſch poetiſcher Anſchauung zu machen. Ich hebe nur den Gegenſtand der Religion, oder vielmehr der bisherigen Religion auf; ich will nur, daß der Menſch nicht mehr ſein Herz an Dinge hänge, die nicht mehr ſeinem Weſen und Bedürfniß entſprechen, die er folglich nur im Widerſpruch mit ſich glauben und verehren kann. Es giebt allerdings viele Menſchen, bei denen ſich die Poeſie, die Phantaſie nur an Gegenſtände der überlieferten Religion anknüpft, denen man daher mit dieſen Gegenſtänden auch alle Phantaſie nimmt. Aber Viele ſind noch nicht Alle, und was für Viele nothwendig, iſt deßwegen noch nicht an ſich nothwendig, und was jetzt nothwendig, iſt deßwegen noch nicht immer nothwendig. Liefert uns denn aber nicht das menſchliche Leben, nicht die Geſchichte, nicht die Natur Stoff genug zur Poeſie? Hat die Malerei keinen Stoff mehr, wenn ſie nicht mehr die Gegenſtände der chriſtlichen Religion zu ihren Stoffen nimmt? Ich hebe ſo wenig die Kunſt, die Poeſie, die Phantaſie auf, daß ich vielmehr die Religion nur *inſofern* aufhebe, als ſie *nicht* Poeſie, als ſie gemeine Proſa iſt. Damit kommen wir ſogleich auf eine weſentliche Beſchränkung des Satzes: die Religion iſt Poeſie. Ja, ſie iſt es; aber mit dem Unterſchiede von der Poeſie, von der Kunſt überhaupt, daß die Kunſt ihre Geſchöpfe für nichts Andres ausgiebt, als ſie ſind, für Geſchöpfe der Kunſt; die Religion aber ihre eingebildeten Weſen für *wirkliche* Weſen ausgiebt. Die Kunſt muthet mir nicht zu, daß ich dieſe Landſchaft für eine wirkliche Gegend, dieſes Bild des Menſchen für den wirklichen Menſchen ſelbſt halten ſoll, aber die Religion muthet mir zu, daß ich dieſes Bild für ein wirkliches Weſen halten ſoll. Der bloße Kunſtſinn erblickt in den Götterſtatuen der Alten nur Kunſtwerke; aber der religiöſe Sinn der Heiden erblickte in dieſen Kunſtwerken, in dieſen Statuen Götter, wirkliche, lebendige Weſen, denen ſie Alles thaten, was ſie nur immer einem verehrten und geliebten wirklichen Weſen thaten. Sie

banden die Götterbildniſſe an, damit ſie ihnen nicht davon liefen, ſie kleideten und ſchmückten ſie, bewirtheten ſie mit koſtbaren Speiſen und Getränken, legten ſie auf weiche Speiſeſophas hin — wenigſtens geſchah dies bei den Römern mit den männlichen Göttern, denn die Göttinnen durften ſo wenig als vor Zeiten die Römerinnen bei Tiſche liegen —, badeten und ſalbten ſie, verſahen ſie mit allen Bedürfniſſen der menſchlichen Toilette und Eitelkeit, mit Spiegeln, Handtüchern, Striegeln, Kammerdienern und Kammerjungfern, machten ihnen des Morgens ihre Aufwartung, wie den vornehmen Herren, ergötzten ſie mit Schauſpielen und andern Luſtbarkeiten. Seneca erzählt ſogar bei Auguſtin von einem alten abgelebten Komödianten, der täglich im Capitolium ſein Poſſenſpiel trieb, gleich als könnte er noch den Göttern ein Vergnügen bereiten, nachdem ihn längſt die Menſchen ſatt hatten. Eben deswegen, weil die Götterbilder oder Statuen Götter hießen und waren, hieß auch der Bildhauer oder überhaupt Bildmacher Theopoios, d. h. Gottmacher, die Bildhauerkunſt Gottmacherkunſt. (17)

Daſſelbe, was wir hier bei den gebildetſten Völkern des Alterthums ſehen, finden wir noch jetzt bei den rohen Völkern, nur daß ihre Götter und Götzen keine Meiſterſtücke der menſchlichen Kunſtgeſchicklichkeit ſind, wie die der Griechen und Römer. So haben die Oſtjaken*) z. B. zu ihren Götzen Puppen von Holz mit einem Menſchengeſichte. „Und dieſe ihre Götzen verſehen ſie mit Schnupftabak und legen etwas Baſt bei, in der Meinung, daß der Götze, wenn er geſchnupft hat, die Naſe damit auf Oſtjakiſch verſtopfen ſoll. Ereignet es ſich, daß durchreiſende Ruſſen in der Nacht, wenn Alles ſchläft, den Tabak entwenden, ſo wundern ſich die Oſtjaken am Morgen, wie der Götze ſo viel hat ſchnupfen können.“ (Baſtholm a. a. O.) Aber nicht nur die Heiden, auch die Chriſten waren und ſind noch zum Theil Bilderverehrer, auch

*) Die meiſten ſind jetzt jedoch Chriſten.

ſie hielten und halten noch zum Theil die religiöſen Bilder für wirkliche Weſen, für die Gegenſtände ſelbſt, die dieſe Bilder vorſtellen. Die gelehrten Chriſten unterſchieden wohl das Bild von dem Gegenſtande, ſagten, daß ſie nur den Gegenſtand vermittelſt des Bildes, nicht das Bild ſelbſt verehrten und anbeteten; aber das Volk ließ dieſen ſubtilen Unterſchied fallen. In der griechiſchen Kirche kämpften bekanntlich die Chriſten ſogar zwei Jahrhunderte lang mit einander für und wider die Bilderverehrung, bis endlich der Bilderdienſt ſiegte. Unter den Chriſten zeichnen ſich beſonders unſere lieben öſtlichen Nachbarn, die Ruſſen, als Bilderverehrer aus. „Jeder Ruſſe hat ..... gewöhnlich einen Abdruck des h. Nikolas oder eines andern Heiligen in Kupfer in ſeiner Taſche. Ueberall trägt er ihn bei ſich. Zuweilen ſieht man einen Soldaten oder Bauern ſeinen kupfernen Gott aus der Taſche ziehen, darauf ſpucken, ihn mit der Hand reiben und reinigen, ihn vor ſich hinſetzen, ſich vor ihm unter tauſend Bekreuzungen niederwerfen, Seufzer ausſtoßen und vierzigmal ausrufen: Gospodi Pomilor, d. i. Gott erbarm dich meiner. Dann ſteckt er ſeinen Gott wieder in die Taſche und geht weiter.“ Jeder Ruſſe hat ferner in ſeinem Hauſe mehrere Heiligenbilder, vor denen ſie Licht anzünden. „Wenn ein Mann bei ſeiner Frau ſchlafen will, ſo bedeckt er die Heiligenbilder vorher mit einem Tuche. Die ruſſiſchen Freudenmädchen ſind gleichfalls ſehr ehrerbietig gegen die Heiligen. Wenn ſie Beſuche haben und ſich ihren Freuden überlaſſen wollen, ſo verhüllen ſie vor allen Dingen ihre Bilder und löſchen die vor denſelben brennenden Kerzen aus.“ (Stäulin, Magazin für Religionsgeſchichte.) Wir ſehen, nebenbei bemerkt, an dieſem Beiſpiel, wie leicht ſich der Menſch in der Religion, mit deren Aufhebung man gewöhnlich die Moral, als hätte dieſe keinen ſelbſtſtändigen Grund, aufgehoben wähnt, mit der Moral abfindet. Er braucht nur das Bild ſeines Gottes zu verhängen; oder er braucht nur, wenn er es nicht ſo plump machen will, wie ein ruſſiſches Freudenmädchen oder ein ruſſiſcher Bauer, über die göttliche Strafgerechtigkeit den Mantel der chriſtlichen

Liebe, der göttlichen Barmherzigkeit zu hängen, um ungehindert zu thun, was ihm zu thun beliebt.

Ich habe die angeführten Beispiele vom Bilderdienst nur dazu angeführt, um daran den Unterschied von der Kunst und Religion zu zeigen. Beide sind darin eins, daß sie Bilder schaffen; — der Dichter schafft Bilder in Worten, der Maler in Farben, der Bildhauer in Holz, Stein, Metall — aber der Künstler, wenn sich keine Religion einmischt, verlangt von seinen Bildern nichts weiter, als daß sie richtig und schön sind; er giebt uns einen Schein der Wirklichkeit; aber er giebt diesen Schein der Wirklichkeit nicht für die Wirklichkeit aus; die Religion dagegen betrügt den Menschen oder vielmehr der Mensch betrügt sich selbst in der Religion; denn sie giebt den Schein der Wirklichkeit für Wirklichkeit aus: sie macht aus dem Bilde ein lebendiges Wesen, ein Wesen, das aber nur in der Einbildung lebendig ist; — in Wahrheit ist ja das Bild nur Bild —, ein Wesen, das eben deswegen ein göttliches Wesen ist und heißt; denn das Wesen eines Gottes ist, daß er ein *eingebildetes*, unwirkliches, phantastisches Wesen ist, das aber gleichwohl ein reales, ein wirkliches Wesen *sein soll*. Die Religion verlangt daher nicht von ihren Bildern, wie die Kunst, daß sie richtig, dem darzustellenden Gegenstand entsprechend und schön sind — im Gegentheil die eigentlich religiösen Bilder sind die häßlichsten, unförmlichsten; so lange die Kunst der Religion dient, nicht sich selbst angehört, bringt sie immer Werke hervor, die auf den Namen von Kunstwerken noch gar keinen Anspruch machen können, wie die Geschichte der griechischen und christlichen Kunst beweist — die Religion verlangt vielmehr von ihren Bildern, daß sie dem Menschen *nützlich* seien, daß sie ihm in der Noth helfen; sie giebt daher — denn nur lebendige Wesen können ja helfen — ihren Bildern Leben und zwar menschliches Leben nicht nur dem Schein, der Gestalt nach, wie der Künstler, sondern der That nach, d. h. menschliches Gefühl, menschliche Bedürfnisse und Leidenschaften, bringt ihnen daher selbst Speise und Getränke dar. So unsinnig es

übrigens iſt, wenn der Oſtjake von dem Götzen, der Alles, was er hat und iſt, der Gutmüthigkeit und Einbildungskraft, der Beſchränktheit und Unwiſſenheit des Oſtjaken verdankt, wenn überhaupt der Menſch von Bildern und Statuen Hülfe erwartet; ſo liegt doch dieſem Unſinn wieder der Sinn zu Grunde, daß eigentlich nur der Menſch dem Menſchen helfen kann, daß ein Gott, der dem Menſchen helfen ſoll, menſchliche Gefühle und folglich menſchliche Bedürfniſſe haben muß, denn ſonſt hat er ja ſelbſt auch kein Gefühl für menſchliche Noth. Wer nie empfunden, was der Hunger, wird auch einem Hungernden nicht aus der Noth helfen. Was aber die Macht zu helfen hat, das hat auch die Macht zu ſchaden. Die Religion betrachtet alſo im Unterſchiede von der Kunſt die Bilder, die ſie ſchafft, als Gegenſtände des Abhängigkeitsgefühles, als Weſen, welche die Macht zu nützen und zu ſchaden haben, als Weſen, welchen der Menſch daher ſeine Huldigungen, Opfer darbringt, vor denen er niederkniet, die er anbetet, um ſie ſich geneigt zu machen.

Ich habe aber die Beiſpiele aus dem Bilderdienſt nicht angeführt, um an ihnen den Unterſchied zwiſchen der Kunſt und Religion etwa nur in Beziehung auf die ſogenannten götzendieneriſchen Religionen zu zeigen; ich habe ſie angeführt, weil ſich in ihnen das Weſen der Religion überhaupt, ſo auch das Weſen der chriſtlichen Religion auf eine ſinnfällige Weiſe darſtellt. Der Menſch muß überall von dem Sinnlichen, als dem Einfachſten und Unläugbarſten und Deutlichſten aus-, und erſt von da zu den complicirteren, abſtracten, dem Auge entzogenen Gegenſtänden übergehen. Der Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen und heidniſchen Religion iſt nur, daß die Bilder der chriſtlichen Religion, wenigſtens da, wo ſie ihren Unterſchied vom Heidenthum feſthält, wo ſie nicht ſelbſt heidniſch wird oder iſt, keine ſteinerne, metallene, hölzerne oder farbige, ſondern geiſtige Bilder ſind. Die chriſtliche Religion ſtützt ſich nicht auf die Sinne, ſondern, wie ich gelegentlich ſchon in einer der erſten Vorleſungen ſagte, auf das Wort, — das Wort Got-

tes, wie die alten, gläubigen Chriſten die Bibel nannten, welche ſie als eine beſondere Offenbarung Gottes der Natur entgegenſetzten — nicht auf die Macht der Sinnlichkeit, wie die Heiden, welche der Macht der ſinnlichen Liebe und Zeugungskraft das Daſein, die Schöpfung der Welt zuſchrieben, ſondern auf die Macht des Wortes: Gott ſprach: „es werde Licht, und es ward Licht", es werde die Welt, und es ward die Welt. „Gottes Wort, ſagt Luther, iſt alſo eine köſtliche theure Gabe, welche Gott hoch hält und achtet, daß er auch Himmel und Erden, Sonne, Mond und Sterne gegen dieſe Worte für nichts hält, denn durch das Wort ſind alle Creaturen erſchaffen." „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Oder, da das Wort (ſubjectiv für den Menſchen) durch das Gehör vermittelt iſt, ſo kann man ſagen, wie ich ſchon früher im Vorbeigehen bemerkte, daß ſich die chriſtliche Religion auch auf den Sinn ſtützt; aber nur auf das Ohr. „Nimm das Wort weg, ſagt in ſeiner chriſtlichen Religionslehre Calvin, und es bleibt kein Glaube übrig." „Obgleich der Menſch, ſagt derſelbe, ſeine Augen ernſtlich auf die Betrachtung der Worte Gottes (d. i. der Natur) wenden ſoll, ſo muß er doch vor Allem oder insbeſondere die Ohren auf das Wort richten, denn das in der herrlichen Form der Welt eingedrückte Bild Gottes iſt nicht wirkſam genug." Eben deswegen eifert Calvin auch gegen jedes körperliche Bild von Gott, weil ſeine Majeſtät nicht von dem Auge gefaßt werden könne, und verwirft den von der zweiten Niceniſchen Synode ausgeſprochenen Satz, daß „Gott nicht durch das Anhören des Wortes allein, ſondern auch durch den Anblick der Bilder erkannt werde." Cornelius Agrippa von Nettesheim ſagt in ſeiner Schrift von der Ungewißheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften: „Wir (nämlich Chriſten) dürfen nicht lernen aus dem verbotenen Buch der Bilder, ſondern aus dem Buch Gottes, welches iſt das Buch der h. Schrift. Wer alſo Gott kennen lernen will, der ſuche ihn nicht in den Bildern der Maler und Bildhauer, ſondern forſche, wie Johannes ſagt, in der

Schrift, denn ſie zeuget von ihm. Die aber nicht leſen können, ſollen das Wort der Schrift hören, denn ihr Glaube kommt, wie Paulus ſagt, aus dem Gehör. Und Chriſtus ſagt bei Johannes: meine Schafe hören meine Stimme." „Das Wort Gottes, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des 18. Pſalms, iſt ein ſolches Wort, das, wenn man nicht alle Sinne zuſchließt und es allein mit dem Gehör vernimmt und ihm Glauben beimißt, ſo kann man es nicht faſſen." Die Sinne außer dem Ohr läßt daher die chriſtliche Religion weg, nimmt ſie nicht in den Gegenſtand ihrer Verehrung auf. Der heidniſche Gott dagegen iſt auch ein Gegenſtand der anderen, ſelbſt der körperlichen Sinne; der heidniſche Gott, der in Bildern von Holz, Stein, Farbe ſein Daſein hat, dem Menſchen ſich offenbart und darſtellt, der kann ſelbſt mit Händen gegriffen; er kann aber eben deswegen auch zertrümmert und zerſchlagen werden — die Heiden ſelbſt zertrümmerten oft ihre Götter oder warfen ſie in den Koth aus Wuth, wenn ſie ſich von ihnen getäuſcht wähnten, wenn ſie keine Hülfe erhielten, — der heidniſche Gott iſt kurz um als ein körperliches Ding allen möglichen Unbillen der Natur und Menſchenwelt ausgeſetzt. Die Kirchenväter verlachten die Heiden, daß ſie Weſen oder Dinge als Götter verehrten, vor denen doch ſelbſt die Schwalben und andere Vögel ſo wenig Reſpect hätten, daß ſie ſie mit ihrem Koth beſudelten. Der chriſtliche Gott dagegen iſt kein ſo zerbrechliches und zerſtörbares, kein ſo auf einen Ort beſchränktes, in einen Tempel eingeſchloſſenes oder einſchließbares Weſen, wie der ſteinerne oder hölzerne Gott der Heiden; denn er iſt ein bloßes Wort- und Gedankenweſen. Das Wort kann ich aber nicht zerſchlagen, nicht in Tempel einſchließen, nicht mit den Augen ſehen, mit den Händen greifen; das Wort iſt ein unkörperliches, ein geiſtiges Weſen. Das Wort iſt etwas Allgemeines; das Wort Baum bedeutet und umfaßt alle Bäume, Birken, Buchen, Tannen, Eichen ohne Unterſchied, ohne Einſchränkung; aber das körperliche, ſinnliche Ding, das der Heide verehrt, dieſer Baum da, dieſe ſteinerne Statue, iſt ein einzelnes Ding, iſt etwas

Beſchränktes und iſt nur an dieſem Orte, aber nicht an anderen Orten. Der chriſtliche Gott iſt daher ein allgemeines, allgegenwärtiges, uneingeſchränktes, unendliches Weſen; aber alle dieſe Eigenſchaften kommen auch dem Worte zu. Kurz das Weſen des chriſtlichen, geiſtigen Gottes als des Weſens, das nicht mit den Sinnen ergriffen wird, das nicht in der Natur oder Kunſt, ſondern in der heiligen Schrift ſein eigentliches Weſen offenbart, ſtellt uns Nichts dar, als das Weſen des Wortes. Oder anders ausgedrückt: die Unterſchiede des chriſtlichen Gottes vom heidniſchen reduciren ſich nur auf den Unterſchied des Wortes von den ſinnlichen Materialien, woraus der heidniſche Gott beſteht. Aus dem chriſtlichen und jüdiſchen Gott folgt daher, ſtreng genommen, keine Kunſt — denn alle Kunſt iſt ſinnlich — höchſtens nur die Poeſie, als die im Worte nur ſich ausſpricht, aber nicht Malerei und Bildhauerkunſt. Unſer Geſetzgeber, ſagt der gelehrte Jude Joſephus, verbot uns Bilder zu machen, weil er die Kunſt Bilder zu machen für Etwas hielt, das weder Gott, noch Menſchen Nutzen bringt. Wo aber der Gott des Menſchen nicht ſinnlich, bildlich dargeſtellt werden darf und kann, wo die Sinnlichkeit von dem Verehrungswürdigen, dem Göttlichen, dem Höchſten ausgeſchloſſen iſt, da kann auch die Kunſt nicht das Höchſte erreichen, da kann ſie überhaupt nicht gedeihen, wenigſtens nur im Widerſpruch mit dem religiöſen Princip. Aber gleichwohl iſt auch der chriſtliche Gott eben ſo gut ein Product der Einbildungskraft, ein Bild, wie der heidniſche, nur ein geiſtiges, unfaßliches Bild, ein Bild, wie es das Wort iſt. Das Wort, der Name iſt ein Product der — natürlich mit Verſtand und nach dem Eindruck der Sinne wirkenden — Einbildungskraft, das Bild eines Gegenſtandes. In der Sprache ahmt der Menſch die Natur nach; der Laut, der Ton, das Geräuſch, das ein Gegenſtand macht, iſt daher das Erſte, was der Menſch von der Natur aufgreift, was er zum Kennzeichen oder Merkmal macht, wodurch er ſich einen Gegenſtand vorſtellt, womit er ihn benennt. Doch das gehört nicht hierher. Im Chriſtenthume handelt es ſo ſich nicht um das

Wort, wie es ein Ausdruck, ein Bild des Aeußeren, ſondern des Inneren iſt.

Da nun alſo der chriſtliche Gott ſich nicht in Bildern von Stein oder Holz, auch nicht unmittelbar in der Natur, ſondern nur im Worte offenbart und ausſpricht, folglich nichts Körperliches, Sinnliches, ſondern Geiſtiges iſt, das Wort aber auch ein Bild iſt; ſo folgt, daß auch der chriſtliche, ſelbſt der rationaliſtiſche Gott ein Bild der Einbildungskraft, folglich, *wenn* Bilderdienſt Götzendienſt, auch der geiſtige Gottesdienſt der Chriſten Götzendienſt iſt. Das Chriſtenthum warf dem Heidenthum Götzendienſt vor; der Proteſtantismus warf dem Katholicismus, dem alten Chriſtenthum, Götzendienſt vor, und der Rationalismus wirft jetzt dem Proteſtantismus, wenigſtens dem alten orthodoxen, Götzendienſt vor, weil er einen Menſchen als Gott, ein Bild Gottes alſo — denn der Menſch iſt ja ein ſolches — ſtatt des eigentlichen Originals, ſtatt des eigentlichen Weſens verehrt habe. Ich aber gehe noch weiter und ſage: auch der Rationalismus, ja jede Religion, jede Religionsweiſe, die einen Gott, d. h. ein nicht wirkliches, ein von der wirklichen Natur, dem wirklichen Menſchenweſen abgezogenes und unterſchiedenes Weſen an die Spitze ſtellt, zum Gegenſtand ihrer Verehrung macht, iſt Bilderdienſt und folglich Götzendienſt, wenn überhaupt, wie geſagt, Bilderdienſt Götzendienſt iſt. Denn nicht Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, wie es in der Bibel heißt, ſondern der Menſch ſchuf, wie ich im Weſen des Chriſtenthums zeigte, Gott nach ſeinem Bilde. Und auch der Rationaliſt, der ſogenannte Denk- oder Vernunftgläubige, ſchafft den Gott, den er verehrt, nach ſeinem Bilde; das lebendige Urbild, das Original des rationaliſtiſchen Gottes iſt der rationaliſtiſche Menſch. Jeder Gott iſt ein *Weſen* der Einbildung, ein Bild, und zwar *ein Bild des Menſchen*, aber ein Bild, das der Menſch außer ſich ſetzt und als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellt [18]). So wenig nämlich der Menſch ſich Götter erdichtet, um zu dichten, ſo wenig ſeine Dichtung, ſeine religiöſe Poeſie oder Phantaſie eine un-

intereſſirte, uneigennützige iſt, ſo wenig iſt ſie eine maßloſe und unbeſchränkte, ſondern ihr Geſetz, ihr Maß iſt der Menſch. Die Einbildungskraft richtet ſich ja nach der weſentlichen Beſchaffenheit eines Menſchen; der düſtere, furchtſame, ſchreckhafte Menſch bildet ſich ſchreckliche Weſen in ſeiner Einbildungskraft, ſchreckliche Götter; der lebensfrohe, heitere Menſch dagegen auch heitere, freundliche Götter. So verſchieden die Menſchen, ſo verſchieden ſind auch die Geſchöpfe ihrer Einbildungskraft, ihre Götter; freilich kann man hinterdrein auch umgekehrt ſagen, ſo verſchieden die Götter, ſo verſchieden die Menſchen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Ehe ich in dem Thema der gestrigen Vorlesung fortfahre, muß ich einem möglichen Mißverständniß vorbeugen, welches ich nur deswegen gestern nicht berührte, um mich nicht im Lauf meiner Entwicklung zu unterbrechen. Ich habe gesagt, daß eben so, wie die Götter, die Gegenstände des heidnischen Glaubens, so auch die Gegenstände des christlichen Glaubens Erzeugnisse der Einbildungskraft seien. Hieraus kann man nun folgern und hat man in der That gefolgert, daß die biblische Geschichte sowohl des Alten und Neuen Testamentes pure Fabel, pure Erdichtung sei. Aber keineswegs ist diese Folgerung gerechtfertigt, denn ich behaupte nur, daß die Gegenstände der Religion so, wie sie ihr Gegenstand sind, Wesen der Einbildungskraft, nicht aber, daß diese Gegenstände an und für sich selbst Einbildungen sind. So wenig aus der Behauptung, daß die Sonne, wie sie die heidnische Religion vorstellt, nämlich als ein persönliches, göttliches Wesen, daß also der Sonnengott ein eingebildetes Wesen ist, folgt, daß die Sonne selbst auch ein eingebildetes Wesen ist, so wenig ist aus der Behauptung, daß der Moses, wie ihn die jüdische Religionsgeschichte, der Jesus, wie ihn die christliche Religion und Religionsgeschichte des Neuen Testamentes darstellt, Wesen der Einbildungskraft sind, zu folgern, daß deswegen Moses

und Jesus an und für sich selbst keine geschichtlichen Personen gewesen. Denn zwischen einer Person als geschichtlicher und religiöser ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem natürlichen Gegenstand *als solchem* und demselben, wie ihn die Religion vorstellt. Die Phantasie erzeugt nichts aus sich, sonst müßten wir an eine Schöpfung aus Nichts glauben, die Phantasie entzündet sich nur an natürlichen und geschichtlichen Stoffen. So wenig der Sauerstoff ohne einen Brennstoff die das Auge entzückende Erscheinung des Feuers erzeugt, (19) so wenig erzeugt die Einbildungskraft ohne einen gegebenen Stoff ihre religiösen und poetischen Gestalten. Aber eine geschichtliche Person, *wie sie* Gegenstand der Religion, ist eben eine nicht mehr geschichtliche, eine von der Einbildungskraft umgeformte Person. Ich läugne also nicht, daß ein Jesus gewesen, eine historische Person also war, der die christliche Religion ihren Ursprung verdankt, ich läugne nicht, daß er gelitten für seine Lehre; aber ich läugne, daß dieser Jesus ein Christus, ein Gott oder Gottessohn, ein von einer Jungfrau geborenes, wunderthätiges Wesen gewesen sei, daß er Kranke durch sein bloßes Wort geheilt, Stürme durch seinen bloßen Befehl beschwichtigt, Todte, die schon der Verwesung nahe waren, erweckt, und selbst von dem Tode auferweckt worden sei, kurz ich läugne, daß er *so* gewesen ist, wie ihn die Bibel uns darstellt; denn in der Bibel ist Jesus kein Gegenstand der schlichten, historischen Erzählung, sondern der Religion, also keine geschichtliche, sondern religiöse Person, d. h. ein in ein Wesen der Einbildung, der Phantasie umgesetztes und umgewandeltes Wesen. Und ein thörichtes oder wenigstens unfruchtbares Bestreben ist es, die geschichtliche Wahrheit von den Zusätzen, Entstellungen und Uebertreibungen der Einbildungskraft scheiden zu wollen. Es fehlen uns hierzu die historischen Mittel. Der Christus, der oder wie er uns in der Bibel überliefert ist — und wir wissen von keinem andern — ist und bleibt ein Wesen, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, welche die Götter des Menschen schafft,

knüpft ſich aber zunächſt nur an die Natur an; die Erſcheinungen der Natur, namentlich die Erſcheinungen, von denen der Menſch am meiſten ſich abhängig fühlt und erkennt, ſind es ja auch, die den größten Eindruck auf die Einbildungskraft machen, wie ich ſchon in den erſten Stunden zeigte. Was iſt das Leben ohne Waſſer, Feuer, Erde, Sonne, Mond? welchen Eindruck machen aber auch dieſe Gegenſtände auf das theoretiſche Vermögen, auf die Phantaſie! Und zunächſt iſt das Auge, womit der Menſch die Natur betrachtet, nicht der Verſuche und Beobachtungen anſtellende Verſtand, ſondern einzig die Einbildungskraft, die Phantaſie, die Poeſie. Aber was thut nun die Phantaſie? ſie bildet Alles nach dem Menſchen; ſie macht die Natur zu einem Bilde des menſchlichen Weſens. „Ueberall, ſagt trefflich B. Conſtant in ſeiner Schrift über die Religion, wo Bewegung iſt, ſieht der Wilde auch Leben; der rollende Stein ſcheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder zu verfolgen; der toſende Strom ſtürzt ſich auf ihn; irgend ein erzürnter Geiſt wohnt in dem ſchäumenden Waſſerfalle; der heulende Wind iſt der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Widerhall des Felſen prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, ſo erblickt dieſer darin ein ſeinem Vaterlande entführtes Weſen, das ſich begierig und ängſtlich nach erſehnten Gegenſtänden kehrt". Der Menſch vergöttert daher nur dadurch oder deswegen die Natur, daß er ſie vermenſchlicht, d. h. er *vergöttert ſich ſelbſt*, indem er die Natur vergöttert. Die Natur liefert nur das Material, den Stoff zum Gotte; aber die Form, die dieſen rohen Stoff zu einem menſchenähnlichen und dadurch göttlichen Weſen umgeſtaltet, die Seele liefert die Phantaſie. Der Unterſchied zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum, dem Polytheismus und Monotheismus iſt nur der, daß der Polytheiſt die einzelnen Geſtalten und Körper der Natur für ſich ſelbſt zu Göttern macht, und eben deswegen das ſinnliche, wirkliche, individuelle Weſen des Menſchen, freilich unbewußt, zum Muſter und Maaßſtabe nimmt, wornach ſeine Phantaſie die Natur-

dinge vermenſchlicht und vergöttert. So wie der Menſch ein körperliches Einzelweſen iſt, ſo ſind auch die Götter des Polytheiſten körperliche, leibhafte Einzelweſen; er hat daher unzählig viele Götter; er hat ſo viele Götter, als er unterſchiedene Weſensgattungen in der Natur bemerkt. Ja! er geht noch weiter: er vergöttert ſelbſt die einzelnen Artunterſchiede. Freilich knüpft ſich auch dieſe Vergötterung, dieſer religiöſe Scholaſticismus hauptſächlich an die Dinge an, die für den Egoismus des Menſchen die größte Wichtigkeit haben; denn eben an ſolchen Gegenſtänden bemerkt der Menſch Alles mit Aufmerkſamkeit, fixirt er mit ſeinem Auge die kleinſten Unterſchiede und vergöttert ſie dann vermittelſt ſeiner Phantaſie. Ein köſtliches Beiſpiel hiervon liefern uns die Römer. Dieſe hatten z. B. für jede Stufe der Entwicklung, welche die den Menſchen nützlichſten Gewächſe, wie die Getreidearten, von Anfang bis zum Ende durchlaufen, für die Stufe des Keimens, für die des Schoſſens, für die, wo der Halm den erſten Knoten bildet, kurz für jeden in die Augen fallenden Abſchnitt und Unterſchied im Wachsthum des Getreides lauter beſondere Gottheiten. So hatten ſie auch für die Kinder eine Menge Götter — eine Göttin: Natio für die Geburt, eine Göttin: Educa für das Eſſen, eine Göttin: Potina für das Trinken der Kinder, einen Gott: Vagitanus für die ſchreienden oder weinenden, eine Göttin: Cunina für die in der Wiege liegenden, eine Göttin: Rumia für die ſäugenden Kinder.

Der Monotheiſt geht dagegen nicht von dem wirklichen, ſinnlichen Menſchen, der ein lebendiges Einzelweſen iſt, aus, ſondern er geht von Innen nach Außen, er geht vom Geiſte des Menſchen aus, der durch das Wort ſich äußert, durch das bloße Wort Wirkungen hervorbringt, deſſen bloßes Wort Macht hat zu ſchaffen. Der Menſch, der über Anderen ſteht, als ihr Herr, dem ſie gehorchen, gebietet ja über Millionen durch ſein bloßes Wort; er braucht nur zu befehlen, ſo geſchieht durch andere ihm unterworfene Diener ſein Wille. Der durch das bloße Wort wirkende und ſchaffende Geiſt und Wille des Menſchen, namentlich des

despotiſch oder monarchiſch gebietenden Menſchen iſt alſo das, wovon der Monotheiſt ausgeht, iſt das Urbild ſeiner Phantaſie, ſeiner Einbildungskraft. Der Polytheiſt vergöttert indirect den menſchlichen Geiſt, die menſchliche Phantaſie, denn die Naturdinge werden ihm ja nur durch ſeine Phantaſie zu Göttern, der Monotheiſt aber direct, geradezu. Der monotheiſtiſche oder chriſtliche Gott iſt daher, was zu beweiſen war, eben ſo gut ein Product der menſchlichen Phantaſie, eben ſo ein Bild des menſchlichen Weſens, als der polytheiſtiſche, nur daß das menſchliche Weſen, wornach der Chriſt ſich ſeinen Gott denkt und ſchafft, kein greifbares, faßbares, in den Schranken einer Statue, eines Bildes darſtellbares Weſen iſt. Vom chriſtlichen und jüdiſchen Gott läßt ſich kein Bild machen; aber wer kann ſich vom Geiſte, vom Willen, vom Wort ein körperliches Bild machen? Der Unterſchied zwiſchen dem Monotheismus und Polytheismus beſteht darin ferner, daß der Polytheismus zum Ausgangspunkt und Fundament die ſinnliche Anſchauung hat, welche uns die Welt in der Vielheit ihrer Weſen darſtellt, der Monotheismus aber von dem Zuſammenhang, von der Einheit der Welt ausgeht, von der Welt, wie der Menſch ſie im Denken und Einbilden in ein Eins zuſammenfaßt. Es iſt nur *eine* Welt und folglich nur *ein* Gott, ſagt z. B. Ambroſius. Die vielen Götter ſind Geſchöpfe der ſich unmittelbar an die Sinne anſchließenden Einbildungskraft; der Eine Gott iſt ein Geſchöpf der von den Sinnen abgezogenen, der mit dem Abſtractionsvermögen verbundenen Einbildungskraft. Je mehr der Menſch von der Einbildungskraft beherrſcht wird, deſto ſinnlicher iſt ſein Gott; auch der Eine Gott; je mehr der Menſch an abgezogene Begriffe gewöhnt iſt, deſto unſinnlicher, deſto abgezogener, abgeſeimter iſt ſein Gott. Der Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen Gott, wie er ein Gegenſtand des Rationaliſten, des Denkgläubigen, und zwiſchen ihm, wie er Gegenſtand des Alt- oder Vollgläubigen iſt, beſteht nur darin, daß der rationaliſtiſche Gott ein abgeſeimteres, abgezogeneres, unſinnlicheres Weſen iſt, als der myſtiſche oder rechtgläubige Gott, be-

ſteht nur darin, daß der Rationaliſt ſeine Einbildungskraft durch die Abſtractionskraft beſtimmt, beherrſcht, der Altgläubige aber ſeine Abſtractionskraft oder ſein Begriffsvermögen durch die Einbildungskraft überbietet oder beherrſcht. Oder mit anderen Worten: der Rationaliſt beſtimmt oder beſſer beſchränkt durch die Vernunft — die Vernunft iſt es ja, die wir der gewöhnlichen Sprach- und Denkweiſe nach als das Vermögen, abgezogene Begriffe zu bilden, bezeichnen und faſſen — den Glauben; der Rechtgläubige beherrſcht die Vernunft durch den Glauben. Der Gott der Altgläubigen *kann Alles* und thut wirklich, was der Vernunft widerſpricht; er kann Alles, was die unumſchränkte Einbildungskraft des Glaubens als möglich vorſtellt, — und dieſer iſt nichts unmöglich —, d. h. der altgläubige Gott verwirklicht, was der Gläubige ſich einbildet; er iſt nur die verwirklichte, vergegenſtändlichte unbeſchränkte Einbildungskraft des vollgläubigen Menſchen. Der rationaliſtiſche Gott hingegen kann und thut nichts, was der Vernunft des Rationaliſten oder vielmehr der durch die rationaliſtiſche Vernunft beſchränkten Glaubens- und Einbildungskraft widerſpricht. Aber gleichwohl iſt der Rationalismus eben ſo gut Bilder- und Götzendienſt — wenn Bilderdienſt gleich Götzendienſt —; denn eben ſo gut als der eigentliche ſinnliche Götzendiener, welcher ein ſinnliches Bild für Gott, für ein wirkliches Weſen hält, hält auch der Rationaliſt ſeinen Gott, das Geſchöpf ſeines Glaubens, ſeiner Einbildungskraft und Vernunft, für ein *wirkliches*, außer dem Menſchen exiſtirendes Weſen. Er iſt wüthend und fällt in den Fanatismus des alten Glaubens zurück, wenn man ihm das Daſein eines, oder was eins iſt, *ſeines* Gottes, — denn jeder hält nur *ſeinen* Gott für Gott — abſtreitet, wenn man ihm nachweiſen will, daß ſein Gott nur ein ſubjectives, d. i. nur eingebildetes, vorgeſtelltes, gedachtes Weſen iſt, daß ſein Gott nur ein Bild ſeines eigenen, rationaliſtiſchen, die Einbildungskraft durch die Abſtractionskraft, den Glauben durch das Denkvermögen beſchränkenden Weſens iſt. Doch nun genug einſtweilen von

dem Unterſchied der Rationaliſten und der Orthodoxen, den wir ſpäter noch bekommen. Eine Zwiſchenbemerkung muß ich aber erſt noch machen. Ich habe, wo ich Heidenthum und Chriſtenthum, Glauben an viele Götter und Glauben an Einen Gott einander gegenüberſtellte, nicht unterſchieden zwiſchen dem Gegenſtand der heidniſchen Religion, wie er ein Naturgegenſtand und wie er ein Kunſtgegenſtand iſt; ich habe gleich bedeutend geſagt: Der Gott des Heidenthums iſt dieſe Natur, dieſes Bild, dieſer Baum. Hierüber alſo dieſes. Ich habe geſagt: die Einbildungskraft macht die Naturkörper, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen, Thiere, Feuer, Waſſer, zu menſchlichen, perſönlichen Weſen, aber je nach den verſchiedenen Wirkungen und Eindrücken, die ein Naturgegenſtand macht, vermenſchlicht, perſonificirt ſie auch dieſelben verſchiedenartig. Der Himmel z. B. befruchtet die Erde durch den Regen, erleuchtet ſie durch die Sonne, belebt ſie durch die Wärme derſelben. Der Menſch ſtellte ſich daher in ſeiner Einbildung die Erde als empfangendes, weibliches, den Himmel als befruchtendes, männliches Weſen vor. Die religiöſe Kunſt hat nun keine andere Aufgabe, als die Naturgegenſtände, oder die Urſachen der Naturerſcheinungen und Naturwirkungen, wie ſie ſich der Menſch einbildet, in ſeiner religiöſen Einbildungskraft vorſtellt, ſinnlich, anſchaulich darzuſtellen, keine andere Aufgabe, als die religiöſen Einbildungen zu verwirklichen. Was der Menſch glaubt, innerlich ſich vorſtellt, innerlich für wirklich hält, will er auch ſehen außer ſich als etwas Wirkliches. Durch die Kunſt, Nota bene die religiöſe Kunſt, will der Menſch dem Exiſtenz geben, was keine Exiſtenz hat; die religiöſe Kunſt iſt ein Selbſtbetrug, eine Selbſttäuſchung des Menſchen; er will ſich durch ſie verſichern, daß das iſt, was nicht iſt, gleichwie die gottesgläubigen Philoſophen uns durch ihre erkünſtelten Beweiſe vom Daſein eines Gottes weis machen wollen, daß wirklich ein Gott iſt, daß wirklich außer uns exiſtirt, was nur in unſerm Kopfe iſt. Was iſt alſo das, dem die Kunſt Exiſtenz geben will? Iſt es die Sonne, iſt es die Erde, iſt es der Himmel, die Luft, als die Ur-

ſache von Blitz und Donner? Nein, dieſe exiſtiren, und was hätte es für ein Intereſſe für den Menſchen, namentlich den religiöſen, die Sonne darzuſtellen, wie ſie unſeren Sinnen erſcheint. Nein! die religiöſe Kunſt will nicht die Sonne, ſondern den Sonnengott, nicht den Himmel, ſondern den Himmelsgott darſtellen; ſie will nur das darſtellen, was die Phantaſie in den ſinnlichen Gegenſtand hineinlegt, was folglich nicht ſinnlich exiſtirt; ſie will nur den Himmel, nur die Sonne, ſofern ſie als ein perſönliches Weſen gedacht wird, nur die Phantaſie, nur die Sonne, wie ſie kein Sinnen-, ſondern ein Phantaſieweſen, ein Weſen der Einbildung iſt, verſinnlichen. Die Hauptſache in der künſtleriſchen Darſtellung eines Gottes iſt ſeine Perſon, ſein von der Phantaſie erzeugtes, menſchenähnliches Weſen, die Nebenſache iſt die Natur; der natürliche Gegenſtand, obgleich der Gott nur deſſen Perſonification urſprünglich iſt, iſt nur das Mittel, dieſen Gott zu bezeichnen und wird nur als ein Inſtrument demſelben beigeſellt. So wird der Himmels- und Donnergott Zeus in der griechiſchen Religion, ob er gleich urſprünglich, wie in allen Naturreligionen, eins iſt mit dem Donner und Blitz, abgebildet in der Hand den königlichen Scepter oder den flammenden Donnerkeil haltend. Das urſprüngliche Weſen des Gottes des Donners, die Natur iſt alſo zu einem bloßen Inſtrumente der Perſon herabgeſetzt. Aber gleichwohl iſt zwiſchen dem Himmel als Naturweſen und dem Himmelsgott, der in einem Kunſtwerk dargeſtellt wird, dieſe Gleichheit oder Einheit vorhanden, daß beide ſinnliche, körperliche Weſen ſind, — der Himmelsgott freilich nur der Einbildung nach — ſo daß wenigſtens vor dem Gott, der kein ſinnliches Weſen iſt, der Unterſchied zwiſchen dem Kunſt- und Naturgegenſtand wegfällt, oder es wenigſtens nicht nothwendig war, dieſen Unterſchied hervorzuheben. Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande! Ich habe behauptet, daß die Einbildungskraft das weſentliche Organ der Religion iſt, daß ein Gott ein eingebildetes, bildliches Weſen, und zwar ein Bild des Menſchen iſt, daß auch die Naturgegenſtände, wenn ſie religiös angeſchaut werden,

menſchenähnliche Weſen, eben deßwegen Bilder des Menſchen ſind, daß auch der geiſtige Gott der Chriſten nur ein durch die Einbildungskraft des Menſchen erzeugtes, außer den Menſchen hinausgeſetztes, als ein ſelbſtſtändiges, wirkliches Weſen vorgeſtelltes Bild des Menſchenweſens iſt, daß alſo die Gegenſtände der Religion, natürlich *ſo, wie* ſie ihr Gegenſtand ſind, nicht außer der Einbildungskraft exiſtiren. Gegen dieſe Behauptung haben die Gläubigen, insbeſondere die Theologen entſetzlich declamirt und ausgerufen: wie iſt's möglich, daß das eine bloße Einbildung ſei, was Millionen ſo viel Troſt gewährt hat, dem Millionen ſelbſt ihr Leben aufgeopfert haben? Aber das iſt gar kein Beweis für die Wirklichkeit und Wahrheit dieſer Gegenſtände. Die Heiden haben ihre Götter eben ſo gut für wirkliche Weſen gehalten, haben ihnen Hekatomben von Stieren, haben ihnen ſogar das Leben, ſei es nun ihr eigenes, oder das anderer Menſchen, aufgeopfert, und doch geſtehen jetzt die Chriſten, daß dieſe Götter nur ſelbſtgeſchaffene, eingebildete Weſen waren. Was die Gegenwart für Wirklichkeit hält, das erkennt die Zukunft für Phantaſie, für Einbildung. Es wird eine Zeit kommen, wo es eben ſo allgemein anerkannt ſein wird, daß die Gegenſtände der chriſtlichen Religion nur Einbildung waren, als es jetzt allgemein von den Göttern des Heidenthums anerkannt iſt. Es iſt nur der Egoismus des Menſchen, daß er ſeinen Gott für den wahren, die Götter anderer Völker für eingebildete Weſen hält. Das Weſen der Einbildungskraft, wo ihr kein Gegengewicht die ſinnliche Anſchauung und Vernunft entgegenſetzt, iſt eben das, daß ſie das als wirklich dem Menſchen erſcheinen läßt, was ſie ihm vorſtellt. Welche Macht die Einbildungskraft über den Menſchen ausübt, das mögen uns einige Beiſpiele aus dem Leben der ſogenannten wilden Völker veranſchaulichen. „Die Wilden in Amerika und Sibirien unternehmen keinen Zug, machen keinen Tauſch, ſchließen keinen Vertrag, wenn ſie nicht durch *Träume* dazu ermuntert ſind. Das Koſtbarſte, was ſie haben, was ſie *unbedenklich mit ihrem Leben vertheidigen* würden, geben ſie *auf Treue* und *Glau-*

ben eines Traumes hin. Die kamtſchadaliſchen Weiber überlaſſen ſich demjenigen ohne Widerſtand, der ſie in ſeinem Schlafe genoſſen zu haben verſichert. Ein Irokeſe träumte, daß man ihm einen Arm abſchneide, und er ſchneidet ſich ihn ab; ein anderer, daß er ſeinen Freund tödte, und er tödtet ihn". (B. Conſtant a. a. O.) Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier, wo der geträumte Verluſt eines Armes zum Grund und Geſetz des wirklichen Verluſtes; die träumeriſch eingebildete Tödtung eines Freundes zum Grund und Geſetz der wirklichen Tödtung gemacht wird, wo man alſo einem bloßen Traum ſeinen Leib, ſeine Arme, ſeinen Freund ſelbſt aufopfert (20). Wie den Wilden noch jetzt, ſo galt auch den alten Völkern der Traum für ein göttliches Weſen, für eine Offenbarung, eine Erſcheinung Gottes. Selbſt die Chriſten halten zum Theil noch jetzt die Träume für göttliche Eingebungen. Das aber, worin ſich ein Gott offenbart, worin ein Gott erſcheint, iſt nichts Andres, als das Weſen deſſelben. Ein Gott daher, der ſich im Traume offenbart, iſt nichts Andres, als das Weſen des Traumes. Was iſt denn nun aber das Weſen des Traumes? Die nicht durch die Geſetze der Vernunft und ſinnlichen Anſchauung beſchränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantaſie. Folgt daraus, daß die Chriſten ſich für ihre Glaubensgegenſtände verfolgen ließen, ihnen Gut und Blut opferten, die Wahrheit und Wirklichkeit derſelben? Mit Nichten; ſo wenig, als daraus, daß der Irokeſe ſeinem Traume zulieb ſeinen Arm abhaut, folgt, daß er dieſen Arm wirklich im Traum verloren hat; ſo wenig überhaupt daraus die Wahrheit der Träume folgt, daß ihnen der Menſch, der ſich von Träumen beherrſchen läßt, die Wahrheit der vernünftigen Sinnenanſchauung aufopfert. Ich habe übrigens die Träume nur angeführt, als ſinnliche, augenfällige Beiſpiele von der religiöſen Macht der Einbildungskraft über den Menſchen. Ich habe aber auch behauptet, daß die Einbildungskraft der Religion nicht die freie des Künſtlers iſt, ſondern, daß ſie einen practiſchen, egoiſtiſchen Zweck hat, oder daß die Einbil-

dungskraft der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl ihre Wurzel hat, daß die religiöse Einbildungskraft sich hauptsächlich an die Gegenstände wendet, die das Abhängigkeitsgefühl im Menschen erregen. Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen knüpft sich aber nicht nur an bestimmte Gegenstände an. Wie das Herz stets in Bewegung ist, in Einem fort pocht und klopft, so ruht auch nie im Menschen, namentlich in dem von der Einbildungskraft beherrschten, das Abhängigkeitsgefühl; denn bei jedem Schritte, den er thut, kann ihm ja ein Uebel geschehen, von jedem Gegenstande, er sei auch noch so geringfügig, kann ihm selbst der Tod gebracht werden. Dieses Angstgefühl, diese Unsicherheit, diese den Menschen stets begleitende Furcht vor Uebeln ist die Wurzel der religiösen Einbildungskraft, und da der religiöse Mensch alles Uebel, was ihm begegnet, bösen Wesen oder Geistern zuschreibt, so ist die Gespenster- und Geisterfurcht das Wesen der religiösen Einbildungskraft, wenigstens bei den ungebildeten Menschen und Völkern. Was der Mensch fürchtet, wovor er erschrickt, das verwandelt ja sogleich die Phantasie in ein böses Wesen oder umgekehrt, was ihm die Phantasie als solches vorstellt, das fürchtet er, und sucht es daher durch religiöse Mittel sich geneigt oder unschädlich zu machen. So hat man z. B. bei den Chiquitos in Paraguay, wie es in der „Geschichte von Paraguay von Charlevoix" heißt, „keine deutliche Spur von Religion angetroffen, doch fürchteten sie die Dämonen, die ihnen, wie sie sagten, unter den scheußlichsten Gestalten zu erscheinen pflegten. Den Anfang zu ihren Festen und Gastereien machten sie damit, daß sie die Dämonen anriefen, *sie möchten ihre Freude nicht stören*". Die Otahaiter glauben, daß, wenn Einer mit dem Fuße an einen Stein stößt und es ihn schmerzt, dies ein oder der Eatua, d. h. Gott gethan, so daß man von ihnen, wie es in Cook's dritter und letzter Reise heißt, „buchstäblich sagen kann, daß sie bei ihrem *Religionssystem immer auf bezauberten Boden* treten." So glauben auch die Ashantis in Afrika, wenn sie des Nachts im Finstern über einen Stein fallen, ein böser Geist habe sich in den

Stein versteckt, um ihnen wehe zu thun. (Ausland. 1849 Mai.) So verwandelt die Phantasie einen Stein, über den der Mensch in seiner Unbesonnenheit stolpert, in einen Geist oder Gott! Aber wie leicht stolpert der Mensch wieder! Bei jedem Schritte kann ihm dieses Malheur begegnen. Stets sieht sich daher der von seinem Gefühl und seiner Einbildungskraft beherrschte Mensch von bösen Geistern umschwebt! So darf bei den nordamerikanischen Indianern Jemand nur Zahn- oder Kopfweh haben, so heißt es gleich: „die Geister sind unzufrieden und wollen versöhnt sein" (Heckewelder: Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften). Besonders ausgezeichnet sind durch ihre Geister- und Gespensterfurcht die Völker des nördlichen Asiens, die dem sogenannten Schamanenthum huldigen, einer Religion, die in nichts Anderem besteht, als „in Geisterfurcht, Geisterbann und Geisterbeschwörung"; sie leben in einem fortwährenden Kampf „mit den feindlichen Geistern, die in der Wüste und über die weiten Schneefelder irre umherschweifen". (Stuhr, Religionssystem der heidnischen Völker des Orients.) Aber keineswegs wurzelt das Schamanenthum allein, wie Stuhr eben daselbst sagt, in diesem Glauben an Gespensterwesen, sondern mehr oder weniger die Religion aller Völker. Merkwürdig ist besonders, was von den nordamerikanischen Wilden erzählt wird. „So tapfer, stolz und unabhängig sich fühlend der nordamerikanische Indianer ist, so macht ihn doch seine Furcht vor Zauberei und Hexerei zu einem der furchtsamsten und schüchternsten Geschöpfe", wie sich Heckewelder ausdrückt. „Es ist unglaublich, fährt er fort, welchen Einfluß der Glaube der Indianer an Zauberkraft auf sein Gemüth hat. Sie sind nicht mehr dieselben Menschen in demselben Augenblick, wo ihre Einbildungskraft von dem Gedanken ergriffen wird, daß sie behext sind. Ihre Phantasie ist alsdann beständig thätig, die schrecklichsten und niederschlagendsten Bilder zu schaffen". Die Furcht vor Hexerei ist aber nichts als die Furcht, daß Einem ein Uebel von einem bösen Wesen auf sogenannte übernatürliche, zauberische Weise an-

gethan werden könne. Und dieſer Aberglaube, dieſe Einbildung iſt ſo mächtig bei den Indianern, daß ſie oft in Folge „der bloßen Einbildung, es ſei ihnen ein Uebel angethan, ſie ſeien behext, wirklich ſterben“ (21). Eben ſo, wie Heckewelder, ſpricht ſich Volney in ſeinem Gemälde von Nordamerika über die nordamerikaniſchen Wilden aus: „Die Furcht vor böſen Geiſtern iſt eine ihrer herrſchendſten und quälendſten Vorſtellungen; ihre unerſchrockenſten Krieger ſind in dieſem Punkte den Weibern und Kindern gleich; ein Traum, eine Nachterſcheinung im Gehölz, ein widriges Geſchrei erſchrecken ſie.“ Aber eben ſo wie bei den genannten Völkern finden wir auch bei den Chriſten die übertriebenſten Vorſtellungen und Beſchreibungen von den Uebeln und Todesgefahren, welche den Menſchen auf allen Wegen und Stegen verfolgen und welche ihre religiöſe Phantaſie als Wirkungen eines dem Menſchen feindlichen, böſen Weſens oder Geiſtes, des Teufels vorſtellt, Wirkungen, welche nur durch die Gegenwirkungen eines guten, dem Menſchen wohlwollenden und allmächtigen Gottes aufgehoben werden.

Die Götter ſind alſo allerdings Phantaſiegeſchöpfe, aber Phantaſiegeſchöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit der menſchlichen Noth, mit dem menſchlichen Egoismus in innigſter Verbindung ſtehen, Phantaſiegeſchöpfe, die zugleich Gefühlsweſen, Weſen oder Geſchöpfe des Affects, insbeſondere der Furcht und Hoffnung ſind. Der Menſch verlangt von den Göttern, wie ich ſchon bei dem religiöſen Bilderdienſt ſagte, daß ſie ihm helfen, wenn er ſie ſich als gute Weſen, daß ſie ihm nicht ſchaden, wenigſtens nicht in ſeinen Plänen und Freuden ſtören, wenn er ſie ſich als böſe Weſen vorſtellt. Die Religion iſt daher nicht nur eine Sache der Einbildungskraft, der Phantaſie, nicht nur eine Sache des Gefühles, ſondern auch eine Sache des Begehrungsvermögens, des Beſtrebens und Verlangens des Menſchen, unangenehme Gefühle zu beſeitigen, und angenehme Gefühle ſich zu verſchaffen, das, was er nicht hat, aber haben möchte, zu erlangen, und das, was

er hat, aber nicht haben möchte, wie z. B. dieſes Uebel, dieſen Mangel, zu verneinen, kurz ſie iſt eine Sache des Beſtrebens des Menſchen, von den Uebeln, die er hat oder fürchtet, befreit zu ſein und das Gute, das er wünſcht, das ſeine Phantaſie ihm vorſtellt, zu bekommen, — ſie iſt eine Sache des ſogenannten Glückſeligkeitstriebes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch glaubt Götter nicht nur, weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, nicht nur weil er eine Vorstellung der Seligkeit hat, sondern weil er selbst selig sein will; er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht zu sterben wünscht. Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion, keine Götter. Und so verschieden die Wünsche, so verschieden sind die Götter, und die Wünsche so verschieden, als es die Menschen selbst sind. Wer zum Gegenstande seiner Wünsche nicht Weisheit und Verständigkeit hat, wer nicht weise und verständig sein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenstande seiner Religion. Wir haben bei dieser Gelegenheit wieder in Erinnerung zu bringen, was schon in den ersten Stunden vorgetragen wurde, daß wir, um die Religion zu erfassen, alle einseitigen, beschränkten Erklärungsgründe vermeiden, oder diesen Gründen keine andere Stelle in der Religion einräumen dürfen, als sie wirklich in ihr einnehmen. Inwiefern die Götter Mächte sind,

und zwar urſprünglich Naturmächte, die die menſchliche Einbildungskraft in menſchenähnliche Weſen umgeformt hat, ſo wirft ſich der Menſch vor ihnen in den Staub nieder; er fühlt vor ihnen ſein Nichtſein; ſie ſind Gegenſtände des Nichtigkeitsgefühls, der Furcht, Ehrfurcht, Anſtaunung, Bewunderung, furchtbare oder herrliche, majeſtätiſche Weſen, die auf den Menſchen alle die Eindrücke machen, die überhaupt ein mit den Zauberkräften der Phantaſie ausgeſtattetes Weſen oder Bild auf den Menſchen macht; inſofern ſie aber Mächte ſind, welche die Wünſche der Menſchen erfüllen, welche dem Menſchen geben, was er wünſcht und bedarf, ſind ſie Gegenſtände des menſchlichen Egoismus. Kurz die Religion hat weſentlich einen praktiſchen Zweck und Grund; der Trieb, aus dem die Religion hervorgeht, ihr letzter Grund iſt der Glückſeligkeitstrieb, und wenn dieſer Trieb etwas Egoiſtiſches iſt, alſo der Egoismus. Wer dieſes verkennt oder läugnet, der iſt blind; denn die Religionsgeſchichte beſtätigt dies auf jedem ihrer Blätter, ſie beſtätigt es auf den niedrigſten, wie auf den höchſten Standpunkten der Religion. Man erinnere ſich hierbei nur an die Zeugniſſe, die ich in einer früheren Vorleſung aus den chriſtlichen, griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern anführte. Es iſt dieſer Punkt der praktiſch und theoretiſch wichtigſte; denn wenn es erwieſen iſt, daß der Gott nur dem Glückſeligkeitstrieb des Menſchen ſeine Exiſtenz verdankt, daß aber die Religion nicht dieſen Trieb, außer in der Einbildung, befriedigt, ſo iſt es nothwendige Folge, daß der Menſch auf andere Weiſe als religiöſe, durch andere Mittel als religiöſe dieſen Trieb zu befriedigen ſucht. Alſo noch einige Belegſtellen. Während aber früher meine Aufgabe war, zu beweiſen, daß die Selbſtliebe der letzte Grund der Religion ſei, ſo iſt jetzt beſtimmter meine Aufgabe, zu beweiſen, daß die Religion die menſchliche Glückſeligkeit zu ihrem Zwecke hat, daß der Menſch die Götter nur deswegen verehrt und anbetet, damit ſie ſeine Wünſche erfüllen, damit er durch ſie glücklich ſei. „Bittet, heißt es in der Bibel, ſo wird euch gegeben; wer da bittet, der empfahet. Welcher iſt unter euch Menſchen, ſo ihn bittet ſein

Sohn ums Brot, der ihm einen Stein bietet? So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten." „Wer nun also könnte, sagt Luther in seiner Kirchenpostille, Gott und ihm selbst sein Hertz nehmen, daß er einen solchen Wahn und Muth gegen Gott dürfte tragen und von Hertzen zu ihm sagen: Du bist mein lieber Vater; was sollte er nicht dürfen bitten? und was könnte ihm Gott versagen? sein eigen Hertz wird's ihm sagen, daß ja seyn soll, was er nur bittet." Gott wird also dargestellt als ein die Wünsche erfüllendes, die Bitten erhörendes Wesen. Man betet, damit man Gutes empfange, damit man erlöst werde „aus Gefährlichkeiten, aus Nöthen und allerlei Widerwärtigkeiten." Je größer aber die Noth, die Gefahr, die Furcht, desto mächtiger regt sich auch der Selbsterhaltungstrieb, desto lebhafter ist der Wunsch errettet zu werden, desto brünstiger das Gebet. So wenden sich die Indianer, wie Heckewelder in der schon öfter angeführten Schrift als Augenzeuge erzählt, bei der Annäherung eines Sturmes oder Ungewitters an den Manitto der Luft (d. h. an den Gott der Luft, an die als ein persönliches Wesen vorgestellte Luft), daß er alle Gefahr von ihnen abwende; so beten die Chippewäer an den Seen von Canada zu dem Manitto der Gewässer, daß er dem zu hohen Anschwellen der Wogen wehren wolle, während sie über das Wasser fuhren. So opferten auch die Römer den Stürmen und den Fluthen des Meeres, so oft sie zur See gingen, dem Vulkan, dem Feuergott, wenn sie in Feuersnoth waren oder damit sie nicht in solche kämen. Wenn die Lenapen in den Krieg ziehen, so beten und singen sie nach Heckewelder vorher folgende Strophen: „O ich Armer, der ich ausziehe zu streiten gegen den Feind. Und weiß nicht, ob ich heimkehren werde, mich zu freuen der Umarmungen meiner Kinder und meines Weibes. O armes Geschöpf! dessen Leben nicht in seiner Hand, der über seinen Leib nicht Macht hat, doch aber seine Pflicht zu thun versucht für seines Volkes Wohlfahrt. O du großer Geist dort oben,

habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, daß ſie meinetwegen nicht trauern! Laß es mir in dieſem Unternehmen gelingen, daß ich meinen Feind erſchlagen möge und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner theuern Familie und meinen Freunden, daß wir einander uns freuen. Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben und ich will dir ein Opfer bringen." In dieſem rührenden, einfachen Gebete haben wir alle angegebenen Momente der Religion beiſammen. Der Menſch hat nicht den Erfolg ſeines Unternehmens in ſeiner Hand. Zwiſchen dem Wunſch und ſeiner Verwirklichung, zwiſchen dem Zweck und ſeiner Ausführung liegt eine Kluft von Schwierigkeiten und Möglichkeiten, die ſeinen Zweck vereiteln können. Mag mein Schlachtplan noch ſo vortrefflich ſein, allerlei, ſowohl natürliche als menſchliche Vorfälle, ein Wolkenbruch, ein Beinbruch, zufällig verſpätete Ankunft eines Hülfscorps und dergleichen Fälle können meinen Plan vereiteln. Der Menſch füllt daher durch die Phantaſie dieſe Kluft zwiſchen dem Zweck und ſeiner Ausführung, zwiſchen dem Wunſche und der Wirklichkeit mit einem Weſen aus, von deſſen Willen er alle dieſe Umſtände abhängig denkt, deſſen Gunſt er daher nur zu erflehen braucht, um in ſeiner Vorſtellung des glücklichen Ausgangs ſeines Vorhabens, der Erfüllung ſeiner Wünſche, verſichert zu ſein. (22) Der Menſch hat nicht ſein Leben in ſeiner Hand, wenigſtens nicht unbedingt; irgend eine äußere oder innere Urſache, ſei es auch nur das Zerreißen eines Aederchens in meinem Kopfe, kann plötzlich mein Leben enden, kann mich wider Wiſſen und Willen von Weib und Kindern, von Freunden und Verwandten trennen. Aber der Menſch wünſcht zu leben; das Leben iſt ja der Inbegriff aller Güter! Der Menſch verwandelt daher kraft ſeines Selbſterhaltungstriebes oder auf Grund ſeiner Lebensliebe unwillkürlich dieſen Wunſch in ein Weſen, das ihn erfüllen kann, in ein Weſen, das Augen hat, wie der Menſch, um ſeine Thränen zu ſehen, und Ohren, wie der Menſch, um ſeine Klage zu hören; denn die Natur kann dieſen Wunſch nicht erfüllen; die Natur, wie ſie in Wirklichkeit iſt, iſt kein perſönliches

Weſen, hat kein Herz, iſt blind und taub für die Wünſche und Klagen des Menſchen. Was kann mir das Meer helfen, wenn ich es mir vorſtelle als eine bloße Sammlung von Waſſermaſſen, kurz als das, was es in Wirklichkeit iſt, wie uns das Meer Gegenſtand iſt? Ich kann nur zu dem Meere flehen, daß es mich nicht verſchlinge, wenn ich mir es als ein perſönliches Weſen vorſtelle, von deſſen Willen die Bewegung des Meeres abhängt, deſſen Willen, deſſen Geſinnung ich mir daher durch Opfer und Gaben der Verehrung geneigt machen kann, wenn ich es mir alſo vorſtelle als einen Gott. Es iſt daher keineswegs nur die Beſchränktheit des Menſchen, gemäß welcher er Alles nur nach ſich denkt, keineswegs nur die Unwiſſenheit, ſeine Unbekanntſchaft mit dem, was die Natur iſt, keineswegs nur die Einbildungskraft, die Alles verperſönlicht; es iſt auch das Gemüth, die Selbſtliebe, der menſchliche Egoismus oder Glückſeligkeitstrieb der Grund, daß er die Wirkungen und Erſcheinungen der Natur von wollenden, geiſtigen, perſönlichen, menſchlich lebendigen Weſen ableitet, gleichgültig, ob er nun, wie der Glaube an viele Götter, viele perſönliche Urſachen, oder, wie der Glaube an Einen Gott, nur eine mit Willen und Bewußtſein wirkende Urſache der Natur annimmt. Denn nur dadurch, daß der Menſch die Natur von einem Gott abhängig macht, macht der Menſch die Natur von ſich ſelbſt abhängig, bringt er die Natur in ſeine Gewalt. „Sühnbar, heißt es in Ovid's Faſten, iſt Jupiters Blitz, lenkbar des Grimmigen Zorn." Wenn ein Naturgegenſtand, z. B. das Meer ein Gott iſt, wenn von deſſen Willen die den Menſchen ſo gefährlichen Stürme und Bewegungen des Meeres abhängen, der Wille des Meergottes aber durch die Gebete und Opfer der ihn verehrenden Menſchen zu Gunſten derſelben beſtimmt wird — „Geſchenke bezwingen ſelbſt die Götter" —, ſo hängt ja indirect, d. h. mittelbar die Bewegung des Meeres vom Menſchen ab; der Menſch beherrſcht durch Gott oder vermittelſt Gottes die Natur. So nahm einſt eine Veſtalin, welche fälſchlich der Blutſchuld angeklagt war, ein Sieb in die Hand und rief die Veſta mit den

Worten an: Vesta! wenn ich immer mit keuschen Händen Dir diente, so bewirke, daß ich mit diesem Siebe Wasser aus der Tiber schöpfe und in Deinen Tempel trage, — und die Natur selbst gehorchte, wie sich Valerius Maximus ausdrückt, den kühnen und unbesonnenen Bitten der Priesterin, d. h. das Wasser lief seiner Natur zuwider nicht durch das Sieb durch. So steht die Sonne im Alten Testamente still auf Josua's Gebet oder Gebot. Gebet und Gebot unterscheidet sich übrigens nicht wesentlich. Ueberwinde (oder bezwinge, besiege), sagt z. B. der göttliche Tiberfluß zu Aeneas bei Virgil, mit demüthigen Gebeten den Zorn der Juno, überwinde, sagt desgleichen Helenus zu ihm, die mächtige Gebieterin mit demüthigen Gaben. Das Gebet ist nur ein demüthiges Gebot, ein Gebot aber in der Form der Religion. Die modernen Theologen haben zwar das Wunder des Sonnenstillstands aus der Bibel ausgemerzt, die Stelle für eine poetische Redensart oder sonst was, ich weiß es selbst nicht mehr, erklärt. Aber es giebt noch genug andere eben so starke Wunder in der Bibel, und es ist daher ganz eins, ob man dieses Wunder gläubig stehen läßt oder ungläubig wegschafft. Eben so erfolgt auf das Gebet des Elias Regen. „Das Gebet des Gerechten, heißt es im Neuen Testament, vermag viel. Elias betete, daß es nicht regnen sollte und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monde. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen". Und der Psalmist sagt: „Gott thut den Willen derer Gottesfürchtigen". „Gott, sagt Luther in seiner Auslegung des andern Buchs Mose in Beziehung auf diese Bibelstelle, Gott machetes, wie Derjenige will, so da gläubet". Und noch heute beten die Christen bei anhaltender Trockne um Regen, bei anhaltendem Regen um Sonnenschein; sie glauben also, wenn sie es gleich in der Theorie läugnen, daß der Wille Gottes, von dem sie Alles abhängig denken, durch das Gebet des Menschen bestimmt werde, Regen und Sonnenschein zu geben und zwar wider den Naturlauf; denn würden sie glauben, daß Regen und Sonnenschein sich dann erst

einstellen, wenn es eben die Natur mit sich bringt, so würden sie nicht beten, — das Gebet wäre eine Thorheit — nein! sie glauben, daß durch das Gebet die Natur beherrscht, die Natur den menschlichen Wünschen und Bedürfnissen unterwürfig gemacht werden könne. Eben deswegen gilt dem Menschen, wenigstens dem an die religiösen Vorstellungen gewöhnten, die Lehre, welche die Natur durch sich selbst begreift, welche die Welt oder Natur nicht von dem Willen eines Gottes, eines dem Menschen wohlwollenden, menschenähnlichen Wesens abhängig macht, für eine trostlose und deswegen unwahre Lehre; denn obgleich der Theist in der Theorie die Unwahrheit der Trostlosigkeit voraussetzt, thut, als ob er nur aus Gründen der Vernunft sie verwerfe, so folgt doch in der Praxis, d. h. in der That und Wahrheit die Unwahrheit nur aus der Trostlosigkeit; man verwirft sie deswegen als unwahr, weil sie trostlos, d. h. nicht gemüthlich, nicht so behaglich ist, nicht so dem menschlichen Egoismus schmeichelt, als die entgegengesetzte Lehre, welche die Natur von einem Wesen ableitet, das den Naturlauf nach den Gebeten und Wünschen des Menschen bestimmt. „Die Epikuräer, sagt schon der gemüthliche Plutarch in seiner Schrift von der Unmöglichkeit, nach Epikur glücklich zu leben, sind dadurch allein schon bestraft, daß sie die Vorsehung läugnen, indem sie sich dadurch der Wonne berauben, welche der Glaube an eine göttliche Vorsehung einflößt". „Welche Beruhigung, welche Wonne, sagt Hermogenes bei Plutarch in derselben Schrift, liegt in der Vorstellung, daß die Wesen, die Alles wissen und Alles können, so wohlwollend gegen mich sind, daß wegen der Sorge, die sie für mich tragen, stets ihr Auge über mir wacht, sowohl bei Tag und Nacht, ich mag thun, was ich will, und daß sie mir, um den Ausgang jeder Unternehmung zu offenbaren, allerlei Zeichen geben!" „Ohne Gott leben, sagt desgleichen ein englischer Theolog, Cudworth, heißt ohne Hoffnung leben. Denn welche Hoffnung oder welches Vertrauen soll der Mensch auf die sinnlose und leblose Natur setzen"? Und führt dabei den Spruch eines griechischen

Dichters, des Linus an: „Alles iſt zu hoffen (an Nichts zu verzweifeln), denn Alles vollbringt Gott mit Leichtigkeit, Nichts iſt ein Hinderniß für ihn".

Ein Glaube, eine Vorſtellung, die aber nur deswegen feſtgehalten wird, nur deswegen, wenn auch nicht den Worten, doch der That nach für wahr gilt, weil ſie tröſtlich, gemüthlich iſt, weil ſie dem Egoismus, der Selbſtliebe des Menſchen ſchmeichelt, iſt auch nur aus dem Gemüthe, aus dem Egoismus, aus der Selbſtliebe entſprungen. Aus dem Eindruck, den eine Lehre auf den Menſchen macht, iſt ſicher der Schluß auf den Urſprung derſelben. Worauf ein Ding, d. h. hier ein eingebildetes, vorgeſtelltes Ding wirkt, daher ſtammt es auch. Was das Herz, wie man ſagt, kalt läßt, für daſſelbe gleichgültig iſt, das hat auch in keinem herzlichen oder egoiſtiſchen Intereſſe des Menſchen ſeinen Grund. Nun iſt es aber eine der Selbſtliebe des Menſchen zuſagende Vorſtellung, daß die Natur nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit wirkt, ſondern daß über der Nothwendigkeit der Natur ein menſchenliebendes, menſchenähnliches Weſen ſteht, ein Weſen mit Willen und Verſtand, welches die Natur lenkt und regiert, ſo wie es dem Menſchen zuträglich, welches den Menſchen in ſeinen beſonderen Schutz nimmt, den Menſchen vor den Gefahren ſchützt, die ihn jeden Augenblick von der rückſichtslos und blind wirkenden Natur bedrohen. Ich gehe ins Freie hinaus; in demſelben Augenblick fällt ein Stein vom Himmel herab; nach der Naturnothwendigkeit fällt er auf meinen Kopf und ſchlägt mich todt; denn ich bin gerade in die Richtung des Falls dieſes Steines gekommen, und die Schwere, kraft welcher der Stein herabfällt, hat keinen Reſpect vor mir, ich mag noch ſo vornehm, noch ſo geſcheidt ſein. Aber ein Gott lähmt die Kraft der Schwere, hebt ihre Wirkung auf, um mich zu retten, weil ein Gott mehr Achtung vor dem Leben des Menſchen, als vor den Geſetzen der Natur hat, oder er weiß wenigſtens, wenn er kein Wunder thun will, ſo geſcheidt und klug, ſo rationaliſtiſch pfiffig die Umſtände zu drehen und zu wenden, daß der Stein, ohne die Natur-

geſetze zu verletzen, vor welchen die Rationaliſten einen gewaltigen Reſpect haben, mir keinen Schaden thut. Wie gemüthlich iſt es daher, unter dem Obdach des himmliſchen Schutzes einherzuwandeln, wie gemüthlos und troſtlos, ſich unmittelbar, wie der Ungläubige, den impertinenten Meteorſteinen, Hagelſchlägen, Regengüſſen und Sonnenſtichen der Natur auszuſetzen! Ich muß aber ſogleich den Gang der Entwicklung durch die Bemerkung unterbrechen, daß, wenn gleich dieſe Vorſtellung der göttlichen Vorſehung und andere religiöſe Vorſtellungen wegen ihrer Gemüthlichkeit und Herzlichkeit, wegen ihrer der Selbſtliebe des Menſchen zuſagenden Beſchaffenheit aus der Selbſtliebe, aus dem Herzen entſpringen, ſie doch daraus nur entſpringen, ſo lange das Herz im Dienſte der Einbildungskraft ſteht und eben deswegen auch nur in religiöſen Einbildungen ſeinen Troſt findet. Denn ſo wie der Menſch ſeine Augen öffnet, ſo wie er ungeblendet durch religiöſe Vorſtellungen die Wirklichkeit anſieht, wie ſie iſt, ſo empört ſich das Herz gegen die Vorſtellung einer Vorſehung wegen ihrer Parteilichkeit, mit der ſie den Einen rettet, den Anderen untergehen läßt, die Einen zum Glück und Reichthum, die Anderen zum Unglück und Elend beſtimmt, wegen ihrer Grauſamkeit oder Unthätigkeit wenigſtens, mit der ſie Millionen von Menſchen den gräßlichſten Leiden und Martern unterworfen. Wer kann die Gräuel der Deſpotie, die Gräuel der Hierarchie, die Gräuel des religiöſen Glaubens und Aberglaubens, die Gräuel der heidniſchen und chriſtlichen Criminaljuſtiz, die Gräuel der Natur, wie den ſchwarzen Tod, die Peſt, die Cholera mit dem Glauben an eine göttliche Vorſehung zuſammenreimen? Die gläubigen Theologen und Philoſophen haben zwar allen ihren Verſtand aufgeboten, um dieſe augenfälligen Widerſprüche der Wirklichkeit mit der religiöſen Einbildung einer göttlichen Vorſehung auszugleichen; aber es verträgt ſich weit mehr mit einem wahrheitliebenden Herzen, weit mehr ſelbſt mit der Ehre Gottes oder eines Gottes, ſein Daſein geradezu zu läugnen, als durch die ſchändlichen

und albernen Kniffe und Pfiffe, welche die gläubigen Theologen und Philoſophen zur Rechtfertigung der göttlichen Vorſehung ausgeheckt haben, ſein Daſein kümmerlich zu friſten. Es iſt beſſer, ehrenvoll zu fallen, als ehrlos zu beſtehen. Der Atheiſt läßt aber Gott ehrenvoll fallen, der Theiſt, der Rationaliſt dagegen ehrlos, à tout prix beſtehen!

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Die Religion hat alſo einen practiſchen Zweck. Sie will dadurch, daß ſie die Naturwirkungen zu Handlungen, die Naturproducte zu Gaben, ſei's nun eines oder mehrerer perſönlicher, menſchenähnlicher Weſen macht, die Natur in die Hand des Menſchen bringen, dem Glückſeligkeitstrieb des Menſchen dienſtbar machen. Die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur iſt daher wohl, wie ich im Weſen der Religion ſage, der Grund und Anfang der Religion, aber die Freiheit von dieſer Abhängigkeit, ſowohl im vernünftigen, als unvernünftigen Sinne, iſt der Endzweck der Religion. Oder die Gottheit der Natur iſt wohl die Grundlage der Religion, aber die Gottheit des Menſchen iſt der Endzweck der Religion. Was daher der Menſch auf dem Standpunkt der Vernunft durch Bildung, durch Cultur der Natur erreichen will: ein ſchönes, glückliches, von den Rohheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geſchütztes Daſein, das will der Menſch auf dem Standpunkt der Uncultur durch die Religion erreichen. Das Mittel, die Natur den menſchlichen Zwecken und Wünſchen angenehm zu machen, iſt im Anfang der menſchlichen Geſchichte daher einzig die Religion. Der hilf- und rathloſe, der mittelloſe Menſch weiß ſich nicht anders zu helfen, als durch Bitten und mit ihnen verbundene Gaben, Opfer, wodurch er den Gegenſtand, vor dem er ſich fürchtet, von dem er ſich bedroht und abhängig fühlt, ſich geneigt zu machen ſucht, oder durch

Zauberei, welche aber eine irreligiöse Form der Religion ist; denn die Zauberkraft, d. h. die durch bloße Worte, durch den bloßen Willen die Natur beherrschende Macht, welche der Zauberer sich zuschreibt oder selbst ausübt, versetzt der religiöse Mensch in den Gegenstand außer sich. Uebrigens kann auch Beten und Zaubern verbunden sein, so daß die Gebete nichts Andres sind, als Beschwörungs- und Zauberformeln, wodurch man die Götter auch wider ihren Willen zwingen kann, die Wünsche des Menschen zu erfüllen. Selbst auch bei den frommen Christen hat das Gebet nicht immer den Charakter religiöser Demuth, sondern es tritt auch oft gebieterisch auf. „Wenn wir, sagt z. B. Luther in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose, in der Noth und Anfechtung sind, da haben wir nicht sonderliche Acht auf die hohe Majestät (Gottes), sondern sagen stracks: Hilf lieber Gott! Nun hilf Gott! Laß Dich das erbarmen im Himmel. Da machen wir keine lange Vorrede."

Gebet und Opfer sind also Mittel, wodurch der rath- und hülflose Mensch aller Noth abzuhelfen und die Natur zu bezwingen sucht. So beten die Chinesen, wie Sonnerat erzählt, bei einem Seesturm, wo die Gefahr am meisten Thätigkeit und Geschicklichkeit erfordert, den Kompaß an und gehen betend mit demselben zu Grunde; so bitten die Tungusen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, sie möchte an ihren Hütten vorübergehen; so bringen die schon früher erwähnten Khands, wenn die Blattern ausbrechen, der Gottheit der Blattern das Blut von Ochsen, Schafen und Schweinen dar; und die Einwohner der Insel Amboina, einer ostindischen Insel, oder specieller einer der Gewürzinseln, „bringen bei dem Ausbruch bösartiger Krankheiten allerlei Gaben und Opfer zusammen, packen sie in ein Schiff und stoßen es in das Meer, in der Hoffnung, daß die Seuchen dadurch versöhnt, den ihnen gebrachten Gaben und Opfern folgen, und die Insel Amboina verlassen würden." (Meiners a. a. O.) So wendet sich also der sogenannte Götzendiener sogar statt gegen, an den

Gegenſtand, an die Urſache des Uebels mit frommen Gebeten, um ihn zu bezwingen. Das thut nun freilich der Chriſt nicht; aber er unterſcheidet ſich darin nicht von dem Polytheiſten oder Götzendiener, daß er, ſtatt durch Selbſtthätigkeit, durch Cultur, durch eigenen Verſtand, durch das Gebet an den allmächtigen Gott die Uebel der Natur beſeitigen, die Natur überhaupt ſich willfährig machen will. Freilich müſſen wir hier ſogleich auf den Unterſchied zwiſchen den alten und modernen, oder den ungebildeten und gebildeten Chriſten aufmerkſam machen; denn jene verließen und verlaſſen ſich nur auf die Allmacht des Gebetes oder Gottes; dieſe aber beten zwar auch noch: behüte uns vor Uebeln, behüte uns vor Feuersgefahr! in der Praxis jedoch verlaſſen ſie ſich nicht mehr auf die Kraft des Gebetes, ſondern ſuchen ſich durch Feuerаſſecuranzen und Lebensverſicherungsanſtalten zu ſchützen. Freilich muß ich ſogleich hinzuſetzen, um Mißverſtändniſſe zu beſeitigen, daß die Cultur nicht allmächtig iſt, wie der religiöſe Glaube oder die religiöſe Einbildung. So wenig die Natur aus Leder Gold, aus Staub Korn machen kann, wie der Gott, der Gegenſtand der Religion, ſo wenig thut die Cultur, die die Natur nur durch die Natur, d. h. natürliche Mittel bemeiſtert, Wunder. Aber ſo viel ſteht feſt, daß unzählige Uebel, die ſonſt der Menſch durch religiöſe Mittel beſeitigen wollte, aber nicht beſeitigen konnte, die Bildung, die menſchliche Thätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel gehoben oder doch gemildert hat. Die Religion iſt daher das kindliche Weſen des Menſchen. Oder: in der Religion iſt der Menſch ein Kind. Das Kind kann nicht durch eigene Kraft, durch Selbſtthätigkeit ſeine Wünſche erfüllen, es wendet ſich mit Bitten an die Weſen, von denen es ſich abhängig fühlt und weiß, an ſeine Eltern, um vermittelſt derſelben zu erhalten, was es wünſcht. Die Religion hat ihren Urſprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menſchheit, aber die Periode der Kindheit iſt auch die Periode der Unwiſſenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Uncultur. Die in ſpäteren Zeiten entſtandenen Religionen, wie die chriſtliche, die

man als neue bezeichnet, waren keine wesentlich neue Religionen; sie waren kritische Religionen; sie haben die aus den ältesten Zeiten der Menschheit stammenden religiösen Vorstellungen nur reformirt, vergeistigt, dem fortgeschrittenen Standpunkt der Menschheit angepaßt. Oder wenn wir auch die späteren Religionen als wesentlich neue fassen, so ist doch die Periode, wo eine neue Religion entspringt, im Verhältniß zu der späteren Zeit die Periode der Kindheit. Gehen wir nur auf das uns Nächste, auf die Zeit zurück, wo der Protestantismus entstanden. Welche Unwissenheit, welcher Aberglaube, welche Rohheit herrschten damals! Welche kindische, rohe, pöbelhafte, abergläubische Vorstellungen hatten selbst unsere gotterleuchteten Reformatoren! Aber eben deswegen hatten sie auch gar nichts Andres im Sinne, als nur eine religiöse Reformation, ihr ganzes Wesen, namentlich Luther's, war nur von dem religiösen Interesse in Beschlag genommen. Die Religion entspringt also nur in der Nacht der Unwissenheit, der Noth, der Mittellosigkeit, der Uncultur *), in Zuständen, wo eben deßwegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrscht, wo der Mensch in den überspanntesten Vorstellungen, den exaltirtesten Gemüthsbewegungen lebt; aber sie entspringt zugleich aus dem Bedürfniß des Menschen nach Licht, nach Bildung oder wenigstens nach den Zwecken der Bildung, sie ist selbst nichts Andres, als die erste, aber selbst noch rohe, pöbelhafte Bildungsform des Menschenwesens; daher eben jede Epoche, jeder gewichtige Abschnitt in der Cultur der Menschheit mit der Religion beginnt. Alles daher, was später Gegenstand der menschlichen Selbstthätigkeit, Sache der Bildung wird, war ursprünglich Gegenstand der Religion; alle Künste, alle Wissenschaften oder vielmehr die ersten Anfänge, die ersten Elemente derselben, — denn so wie eine Kunst, eine

*) Selbst noch heute greifen unsere in allen tiefern menschlichen Angelegenheiten unwissenden und rohen Regierungen, um dem Elend der Welt zu steuern, zur Religion, statt zu positiven Hülfs- und Bildungsmitteln.

Wiſſenſchaft ſich entwickelt, vervollkommnet, ſo hört ſie auf, Religion zu ſein, — waren anfänglich Sache der Religion und ihrer Vertreter, der Prieſter. So war die Philoſophie, die Poeſie, die Sternkunde, die Politik, die Rechtskunde, wenigſtens die Entſcheidung ſchwieriger Fälle, die Ermittelung von Schuld und Unſchuld, eben ſo die Arzneikunde einſt eine religiöſe Sache und Angelegenheit. So hatte z. B. bei den alten Aegyptern die Arzneikunde „einen religiös aſtrologiſchen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, ſo ſtand auch jeder einzelne Theil des menſchlichen Körpers unter dem Einfluß einer beſondern Geſtirngottheit ..... Ein Rechtsſtreit, eine Heilung konnte nicht unternommen werden, ohne die Geſtirne zu befragen.“ (E. Röth: Die ägyptiſche und zoroaſtriſche Glaubenslehre.) So ſind noch heute bei den Wilden die Zauberer oder Herenmeiſter, welche mit den Geiſtern oder Göttern in Verbindung ſtehen, welche alſo die Geiſtlichen, die Prieſter der Wilden ſind, die Aerzte. Auch bei den Chriſten war ſonſt die Heilkunſt oder die Kraft wenigſtens zu heilen eine Sache der Religion, des Glaubens. In der Bibel haften ſogar an den Kleidungsſtücken der Heiligen, der Glaubenshelden, der Gottesmänner Heilkräfte. Ich erinnere hier nur an das Kleid Chriſti, deſſen Saum man nur zu berühren brauchte, um zu geneſen, an die Schweißtüchlein und Koller des Apoſtels Paulus, die man, wie es in der Apoſtelgeſchichte heißt, nur über die Kranken zu halten brauchte, und die Seuchen wichen von ihnen und die böſen Geiſter fuhren aus. Die religiöſe Medicin beſchränkt ſich jedoch keineswegs nur auf ſogenannte übernatürliche Mittel, auf Beſchwörung, Zauberei, Gebet, Glaubens- oder Gotteskraft; ſie wendet auch natürliche Heilmittel an. Aber im Anfange der menſchlichen Bildung haben eben dieſe natürlichen Heilmittel religiöſe Bedeutung. So hatten die Aegypter, bei welchen, wie wir eben ſahen, die Medicin ein Theil der Religion war, allerdings auch natürliche Heilmittel; — wie ſollte ſich denn auch der Menſch nur mit religiöſen Mitteln, mit Gebet und Zauberformeln begnügen können? ſein Verſtand, ſei er auch

noch so unentwickelt, oder noch so sehr durch den Glauben unterdrückt, sagt ihm ja, daß man überall auf Mittel, und zwar dem Gegenstand, dem Zweck entsprechende Mittel sinnen müsse —; aber die „Bücher, in denen die Heilmittel und Heilarten der Aegypter aufgezeichnet waren, wurden zu den heiligen Büchern gerechnet, daher waren alle Neuerungen aufs strengste verboten; ein Arzt, der ein neues Mittel anwandte, und so unglücklich war, seinen Patienten nicht zu retten, ward mit dem Tode bestraft". Wir haben an dieser ägyptischen Heilighaltung der herkömmlichen Arzneimittel ein deutliches Beispiel, wie die ersten Bildungs- oder Culturmittel Sacramente sind. Bei uns Christen sind Wasser, sind Wein und Brot nur Mittel der Sacramente; aber ursprünglich war das Wasser wegen der wohlthätigen Wirkungen und Eigenschaften, die man an ihm entdeckte, und die zur Bildung des Menschen und seiner Wohlfahrt beitrugen, ein Sacrament, d. h. etwas Heiliges, ja Göttliches. Das Waschen und Baden war bei den alten Völkern eine religiöse Pflicht und Angelegenheit (23). Man machte sich ein Gewissen daraus, die Gewässer zu verunreinigen. Die alten Perser ließen ihr Wasser nie in einen Fluß, spuckten nie hinein. Auch bei den Griechen durfte man nicht mit ungewaschenen Händen durch einen Fluß gehen, noch in die Mündung eines Flusses oder in eine Quelle sein Wasser lassen. Eben so, ja noch heiliger, als das Wasser, waren das Brot und der Wein, weil zu ihrer Entdeckung schon eine größere Bildung erforderlich war, als zur Entdeckung der wohlthätigen Eigenschaften des Wassers, die ja schon die Thiere kennen. Das „heilige Brot" gehörte zu den Mysterien der griechischen Religion. Selbst „noch unter uns, bemerkt richtig Hüllmann in seiner: „Theogonie, Untersuchungen über den Ursprung der Religion des Alterthums" (Berlin 1804), herrscht ein gewisses religiöses Gefühl für Brot und Getreide, das unter anderen den Kornwucher für die gehässigste von allen Arten des Wuchers erklärt, das bei dem gemeinen Manne, sobald derselbe etwas von dieser Frucht umkommen sieht, in den Ausruf über-

geht: das liebe Brot! das liebe Getreide!" Die Erfindung des Brotes, wie des Weines ward einem Gotte zugeschrieben, weil das Brot, weil der Wein selbst für etwas Göttliches und Heiliges galt. Heißt es ja doch selbst in der Bibel: „der Wein erfreut des Menschen Herz". Alles Wohlthätige, alles Nützliche, alles Erfreuliche, alles das menschliche Leben Verschönernde und Veredelnde war aber den Alten, wie wir eben an dem Beispiel des Brotes und Weines sehen, etwas Göttliches, Heiliges, Religiöses. Je unwissender die Menschen waren, je entblößter an Mitteln, sich Genüsse zu verschaffen, sich ein menschenwürdiges Dasein zu geben, sich gegen die Rohheiten der Natur zu schützen, desto höhere Verehrung mußten sie gegen die Erfinder solcher Mittel hegen, desto heiliger das Mittel selbst halten. Daher war den sinnigen Griechen Alles, was den Menschen zum Menschen macht, ein Gott, so z. B. das häusliche Feuer, weil es die Menschen um den Herd versammelt, den Menschen dem Menschen nähert, kurz ein für den Menschen wohlthätiges Wesen ist. Aber eben weil der ensch die ersten Heilmittel, die ersten Elemente der menschlichen Bildung und Glückseligkeit zu Sacramenten machte, so wurde im Laufe der Entwickelung der Menschheit stets die Religion der Gegensatz der eigentlichen Bildung, der Hemmschuh der Entwickelung; denn jeder Neuerung, jeder Veränderung in der alten hergebrachten Weise, jedem Fortschritt setzte sich die Religion feindlich entgegen.

Das Christenthum kam zu einer Zeit in die Welt, wo Wein und Brot und andere Culturmittel längst erfunden waren, wo es also nicht mehr Zeit war, die Erfinder derselben zu vergöttern, wo diese Erfindungen bereits ihre religiöse Bedeutung verloren hatten; das Christenthum brachte ein anderes Culturmittel in die Welt: die Moral, die Sittenlehre, das Christenthum wollte ein Heilmittel geben wider die moralischen, nicht wider die physischen und politischen Uebel, gegen die Sünde. Bleiben wir bei dem Beispiel vom Weine, um hieran den Unterschied des Christenthums vom Heidenthume, d. h. dem gemeinen,

volksthümlichen zu erläutern. Wie könnt ihr, sagten die Christen zu den Heiden, den Wein vergöttern? was ist er für eine Wohlthat? Unmäßig genossen, bringt er Tod und Verderben. Er ist nur eine Wohlthat, wenn er mit Mäßigkeit, mit Weisheit, wenn er moralisch getrunken wird; also hängt die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Dings nicht von ihm selbst, sondern nur von seinem moralischen Gebrauch ab. Das Christenthum hatte darin Recht. Aber das Christenthum machte die Moral zur Religion, d. h. das Sittengesetz zu Gottesgebot; die Sache der menschlichen Selbstthätigkeit zu einer Sache des Glaubens. Der Glaube ist ja im Christenthum das Princip, der Grund der Sittenlehre; „*aus dem Glauben kommen die guten Werke*," heißt es. Das Christenthum hat keinen Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keine Ceres, keinen Poseidon oder Gott des Meeres und der Schifffahrt; es kennt keinen Gott der Schmiede- oder Feuerkunst, wie den Vulkan; aber es hat doch noch einen Gott im Allgemeinen; oder vielmehr einen *moralischen Gott*, einen Gott der Kunst moralisch und selig zu werden. Und mit diesem Gotte setzen sich die Christen noch heute aller radicalen, aller gründlichen Bildung entgegen, denn der Christ kann sich keine Moral, kein sittliches oder menschliches Leben denken ohne Gott; er leitet daher die Moral von Gott ab, wie der heidnische Dichter die Gesetze und Arten der Dichtkunst von den Göttern und Göttinnen der Dichtkunst, der heidnische Schmied und Feuerkünstler die Kunstgriffe seines Handwerks von dem Gotte Vulkan ableitete. Aber wie sich jetzt die Schmiede und Feuerkünstler überhaupt, ohne einen besondern Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, auf ihr Handwerk verstehen, so werden auch einst die Menschen sich auf die Kunst verstehen, ohne einen Gott moralisch und selig zu werden. Ja erst dann werden sie wahrhaft moralisch und selig werden, wenn sie keinen Gott mehr haben, keine Religion mehr bedürfen; denn nur so lange eine Kunst noch unvollkommen, noch in den Windeln liegt, bedarf sie des religiösen Schutzes; denn eben durch die Religion füllt der Mensch die Mängel seiner Bildung

aus; nur aus Mangel an univerſeller Bildung und Anſchauung macht er, wie der ägyptiſche Prieſter ſeine beſchränkten Arzneimittel, ſeine moraliſchen Heilmittel zu Sacramenten, ſeine beſchränkten Vorſtellungen zu heiligen Dogmen, die Eingebungen ſeines eignen Geiſtes und Gemüthes zu Geboten und Offenbarungen Gottes. Kurz Religion und Bildung widerſprechen ſich, obgleich man allerdings die Bildung, inſofern als die Religion die erſte, älteſte Culturform iſt, die wahre, die vollendete Religion nennen kann, ſo daß nur der wahrhaft Gebildete der wahrhaft Religiöſe iſt. Indeß iſt dies doch ein Mißbrauch der Worte, denn mit dem Worte: Religion verknüpfen ſich immer abergläubiſche und inhumane Vorſtellungen; die Religion hat weſentlich der Bildung widerſtrebende Elemente in ſich; indem ſie die Vorſtellungen, Gebräuche, Erfindungen, die der Menſch in ſeiner Kindheit machte, auch dem Menſchen in ſeinem Mannesalter noch zu Geſetzen machen will. Wo ein Gott dem Menſchen ſagen muß, daß er Etwas thue, wie er den Iſraeliten befahl, daß ſie ihrer natürlichen Nothdurft ſich an einem beſonderen Orte, an einem Abtritte entledigen ſollten, da befindet ſich der Menſch auf dem Standpunkt der Religion, aber zugleich auch der tiefſten Rohheit; wo aber der Menſch Etwas aus ſich ſelbſt thut, weil es ihm ſeine eigene Natur, ſeine eigene Vernunft und Neigung ſagt, da hebt ſich die Nothwendigkeit der Religion auf, da tritt an ihre Stelle die Bildung. Und ſowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich iſt, wie ein Gebot des natürlichen Anſtandes einſt ein religiöſes war, ſo wird es einſt den Menſchen, wenn ſie aus dem Zuſtande unſerer Scheincultur, aus dem Zeitalter der religiöſen Barbarei heraus ſein werden, unbegreiflich vorkommen, daß ſie die Gebote der Moral und Menſchenliebe, um ſie auszuüben, als Gebote eines Gottes denken mußten, der ſie für das Halten derſelben belohnt, für das Nichthalten derſelben beſtraft.

„Wer, ſagt Luther, auf gut ſäuiſch leben will,
Wie Epicurus ſteckt das Ziel,

Der halt von Gott und Menſchen nichts,
Glaubs ſey kein Gott ders ſicht und richt,
Glaub, daß kein Leb'n nach dieſem ſey,
Obgleich dein Hertz dawider ſchrey,
Denk, biſt gebohren dir allein,
Was du ſiehſt, g'hör in Kragen dein,
Sauff, friß, ſpey, ſcheiß, biß voll und toll,
Gleichwie ein Sau, pfleg dein nur wohl."

Wir haben hier ein eclatantes Beiſpiel, wie die Cultur des rohen Menſchen die Religion iſt, wie aber dieſe Cultur, die Religion, ſelbſt noch Rohheit, Barbarei iſt. Der religiöſe Menſch wird vom Freſſen und Saufen abgehalten, nicht weil er eine Abneigung dagegen hat, nicht weil er etwas dem Menſchenweſen Widerſprechendes, Häßliches, Thieriſches darin findet, ſondern aus Furcht vor den Strafen, die ein himmliſcher Richter, ſei's nun in dieſem oder jenem Leben, darauf geſetzt hat oder aus Liebe zu ſeinem Herrn, kurz aus religiöſen Gründen. Die Religion iſt der Grund, daß er kein Thier, die Scheidewand zwiſchen der Humanität und Beſtialität; d. h. in ſich ſelbſt hat er die Beſtialität, außer und über ſich die Humanität. Der Grund ſeiner Menſchlichkeit, ſeines nicht Saufens, nicht Freſſens iſt ja nur Gott, ein Weſen außer ihm, ein Weſen, das er als ein von ſich unterſchiedenes, außer ihm exiſtirendes Weſen wenigſtens vorſtellt; wenn kein Gott iſt — das iſt der Sinn der angeführten Worte Luther's — ſo bin ich eine Beſtie, d. h. eben der Grund und das Weſen meiner Humanität liegt außer mir. Wo aber der Menſch den Grund ſeiner Humanität außer ſich hat in einem, wenigſtens ſeiner Vorſtellung nach, nicht menſchlichen Weſen, wo er alſo aus nicht menſchlichen, aus religiöſen Gründen menſchlich iſt, da iſt er eben auch noch kein wahrhaft menſchliches, humanes Weſen. Ich bin nur dann Menſch, wenn ich aus mir ſelbſt das Menſchliche thue, wenn ich die Humanität als die nothwendige Beſtimmung meiner Natur, als die nothwendige Folge meines eigenen Weſens erkenne und ausübe. Die Religion hebt nur die Erſcheinungen des Uebels, aber nicht die Urſachen deſſelben auf; ſie verhindert nur die Ausbrüche

der Rohheit und Bestialität, aber sie hebt nicht ihre Gründe auf, sie kurirt nicht radical. Nur wo die Handlungen der Menschlichkeit aus in der Natur des Menschen liegenden Gründen abgeleitet werden, ist eine Harmonie zwischen Princip und Consequenz, Grund und Folge; ist Vollkommenheit. Dies thut oder bezweckt aber die Bildung. Die Religion soll die Bildung ersetzen, ersetzt sie aber nicht; die Bildung aber ersetzt wirklich die Religion, macht sie überflüssig. „Wer Wissenschaft hat, sagt schon Goethe, braucht die Religion nicht.“ Ich setze statt des Wortes: Wissenschaft Bildung, weil Bildung den ganzen Menschen umfaßt, wenn gleich auch dieses Wort beanstandet werden kann, wenn man wenigstens an das denkt, was man jetzt gewöhnlich unter Bildung versteht. Doch welches Wort ist makellos? Nicht die Menschen religiös zu machen, sondern zu bilden, Bildung durch alle Klassen und Stände zu verbreiten, das ist daher jetzt die Aufgabe der Zeit. Mit der Religion vertragen sich, wie die Geschichte bis auf unsere Tage beweist, die größten Gräuel, aber nicht mit der Bildung. Mit jeder Religion, die auf theologischen Grundlagen beruht, und nur mit der Religion in diesem Sinne haben wir es immer zu thun, ist Aberglaube verbunden; aber der Aberglaube ist jeder Grausamkeit und Unmenschlichkeit fähig. Man kann sich hier nicht mit dem Unterschiede von falscher und wahrer Religion oder Religiosität helfen. Die wahre Religion, von welcher man alles Schlechte und Gräuelhafte wegläßt, ist nichts, als die durch Bildung, durch Vernunft beschränkte und erleuchtete Religion. Und wenn daher Menschen, welche sich zu dieser Religion bekennen, die Menschenopfer, die Ketzerverfolgungen, die Hexenverbrennungen, die Todesstrafen „armer Sünder“ und dergleichen Gräuelthaten theoretisch und praktisch, mit Worten und mit der That verwerfen, so kommt das nicht auf Rechnung der Religion, sondern auf Rechnung ihrer Bildung, ihrer Vernunft, ihrer Gutmüthigkeit und Menschlichkeit, die sie nun natürlich auch in die Religion hineintragen.

Gegen die bisherige Entwickelung, daß die Religion nur in den

älteſten Zeiten der Menſchheit, überhaupt nur in den Zeiten der Rohheit und Unbildung ihren Urſprung nehme und daher nur in ſolchen Zeiten in voller Friſche und Lebenskraft daſtehe, daß Religion und Bildung Gegenſätze ſeien, kann man anführen, daß ja gerade oft die gebildetſten, die gelehrteſten, die weiſeſten Menſchen im höchſten Grade religiös waren. Allein dieſe Erſcheinungen erklären ſich — abgeſehen von den andern Gründen, die in meiner ganzen bisherigen Entwickelung enthalten ſind, denn hier handelt es ſich nur um den Gegenſatz der Religion und Bildung, ein Gegenſatz, den Niemand läugnen kann und wird, denn man kann Religion ohne Bildung und Bildung ohne Religion haben — erklären ſich, ſage ich, daraus, daß überhaupt oft im Menſchen ſich die größten, unvereinbarſten Widerſprüche vorfinden. Die Geſchichte der Menſchheit, namentlich aber eben die Religionsgeſchichte liefert hiervon die merkwürdigſten Beiſpiele, und nicht nur an Einzelnen, ſondern ſelbſt an ganzen Nationen. Die gebildetſten Völker des Alterthums, deren Schriften noch heute die Grundlage der gelehrten Bildung ausmachen, die kunſtſinnigen, geiſtreichen Griechen, und die praktiſchen, thatkräftigen Römer, welchem lächerlichen, unſinnigen religiöſen Aberglauben huldigten ſie nicht und ſelbſt in ihren beſten Zeiten! Der römiſche Staat ſelbſt beruhte eigentlich nur auf der Weiſſagerei*) aus der Beſchaffenheit der Opferthiere, aus den Blitzen und andern gewöhnlichen und ungewöhnlichen Naturerſcheinungen, aus dem Geſang, Flug und Fraß der Vögel, denn die Römer unternahmen nichts Wichtiges, z. B. keinen Krieg, wenn ihre heiligen Hühnchen keinen Appetit hatten. In vielen ihrer religiöſen Gebräuche und Vorſtellungen unterſcheiden ſich die Griechen und Römer nicht von den rohſten, ungebildetſten Völkern. Man kann daher in einer gewiſſen Sphäre ein gebildeter und geſcheidter

*) D. h. auf religiöſem Lug und Trug, worauf übrigens auch jetzt noch der chriſtliche Thron und Altar beruht. Iſt es nicht z. B. ein offenbarer Betrug, wenn man jetzt noch nach den Reſultaten der ſelbſt von Theologen angeſtellten Unterſuchungen über die Bibel, dieſelbe bei dem Volke für das Wort Gottes ausgiebt?

Mann sein, und doch auf dem Gebiete der Religion dem thörichtsten Aberglauben unterworfen sein.

Wir finden diesen Widerspruch besonders im Beginne der neueren Zeit. Die Reformatoren der Philosophie und Wissenschaften überhaupt waren Freigeister und Abergläubige zugleich; sie lebten in dem unseligen Zwiespalt zwischen Staat und Kirche, Weltlichem und Geistlichem, Menschlichem und Göttlichem. Das sogenannte Weltliche unterwarfen sie ihrer Kritik; in kirchlichen und religiösen Dingen aber waren sie so gläubig, wie die Kinder und Weiber, unterwarfen sie demüthig ihre Vernunft den unsinnigsten, phantastischsten Vorstellungen und Glaubensartikeln. Der Grund dieser widerwärtigen Erscheinung ist leicht zu erklären. Die Religion heiligt ihre Vorstellungen und Gebräuche, macht von ihnen das Heil der Menschen abhängig; bringt sie dem Menschen als Gewissenssache auf. So vererben sie sich unverändert und unangetastet von Geschlecht zu Geschlecht fort. So waren in dem religiösen Aegypten, wie Plato in seinen Gesetzen bemerkt, die Kunstwerke seiner Zeit und die schon vor Jahrtausenden gefertigten vollkommen gleich, weil jede Neuerung verpönt war, und in Ostindien darf noch heute nach Paullinus a S. Bartholomäo (Brahmanensystem, 1791) kein Maler und Bildhauer ein religiöses Bild verfertigen, wenn es nicht mit den uralten Bildern in den Tempeln übereinstimmt. Während daher in allen andern Stücken der Mensch fortgeschritten ist, bleibt er in der Religion stockblind und stockdumm auf dem alten Flecke stehen. Die religiösen Einrichtungen, Gebräuche und Glaubensartikel bestehen noch als heilig fort, wenn sie gleich mit der fortgeschrittenen Vernunft und dem veredelten Gefühle des Menschen im schreiendsten Widerspruche stehen, wenn selbst längst der ursprüngliche Grund und Sinn dieser Einrichtungen und Vorstellungen gar nicht mehr bekannt ist. Auch wir leben noch in diesem widerwärtigen Widerspruch zwischen Religion und Bildung; auch unsere religiösen Lehren und Gebräuche stehen im größten Gegensatze zu unserem gegenwärtigen geistigen und materiellen Stand-

punkt; aber dieſen häßlichen und grundverderblichen Widerſpruch aufzuheben, das iſt eben unſere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieſes Widerſpruchs iſt die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menſchheit, die einzige Bedingung einer, ſo zu ſagen, neuen Menſchheit und neuen Zeit. Ohne ſie ſind alle politiſchen und ſocialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anſchauung und Ueberzeugung von den erſten Elementen und Gründen der menſchlichen Exiſtenz, wenn wir das Wort Religion beibehalten wollen, — einer neuen Religion!

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Erscheinung, daß Verstand wenigstens in gewissen Lebenssphären sich mit dem unverständigsten Aberglauben, politische Freiheit mit religiösem Knechtsinn, naturwissenschaftliche, industrielle Fortschritte mit dem religiösen Stillstande, selbst mit der Bigotterie vertragen, hat Manche auf die oberflächliche Ansicht und Behauptung gebracht, daß die Religion für das Leben, namentlich das öffentliche, politische Leben ganz gleichgültig sei; das Einzige, was man in dieser Beziehung erstreben müsse, sei unbedingte Freiheit zu glauben, was man wolle. Ich erwidere aber dagegen, daß solche Zustände, wo politische Freiheit mit religiöser Befangenheit und Beschränktheit verbunden ist, keine wahren sind. Ich für meinen Theil gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sclave meiner religiösen Einbildungen und Vorurtheile bin. Die wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei ist; die wahre Bildung nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurtheile und Einbildungen Herr geworden ist. Das Ziel des Staats kann aber kein anderes sein, als wahre, vollkommene Menschen — vollkommen freilich nicht im Sinne der Phantastik — zu bilden; ein Staat daher, dessen Bürger bei freien politischen Instituten religiös unfrei sind, kann daher kein wahrhaft menschlicher und freier Staat sein. Der Staat macht nicht die Menschen, sondern die Menschen machen den Staat. *Wie* die Menschen, *so* der Staat. Wo einmal ein Staat besteht, da

werden freilich die Einzelnen, die durch Geburt oder Einwanderung Glieder deſſelben werden, durch den Staat beſtimmt; aber was iſt der Staat im Verhältniß zu den Einzelnen, die in ihn kommen, anders, als die Summe und Verbindung der bereits exiſtirenden, dieſen Staat bildenden Menſchen, die kraft der ihnen zu Gebote ſtehenden Mittel, kraft der von ihnen geſchaffenen Einrichtungen die Zu- und Nachkommenden nach ihrem Geiſt und Willen beſtimmen? Wo daher die Menſchen politiſch frei, religiös unfrei ſind, da iſt auch der Staat kein vollkommener oder noch nicht vollendeter. Was aber den zweiten Punkt betrifft, die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, ſo iſt's allerdings die erſte Bedingung eines freien Staates, daß „Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden", Jeder glauben kann, was er will. Aber dieſe Freiheit iſt eine ſehr untergeordnete und inhaltsloſe; denn ſie iſt nichts Andres, als die Freiheit oder das Recht, daß Jeder auf eigene Fauſt ein Narr ſein kann. Der Staat in unſerem bisherigen Sinne kann allerdings nichts weiter thun, als ſich aller Eingriffe in das Gebiet des Glaubens zu enthalten, als unbedingte Freiheit in dieſer Beziehung zu geben. Aber die Aufgabe des Menſchen im Staate iſt, nicht nur zu glauben, was er will, ſondern zu glauben, was vernünftig iſt; überhaupt nicht nur zu glauben, ſondern auch zu wiſſen, was er wiſſen kann und wiſſen muß, wenn er ein freier und gebildeter Menſch ſein will. Nicht kann man ſich hier mit der Schranke des menſchlichen Wiſſens helfen. Im Gebiete der Natur giebt es allerdings noch genug Unbegreifliches; aber die Geheimniſſe der Religion, die aus dem Menſchen entſpringen, kann auch der Menſch bis auf den letzten Grund erkennen. Und eben, weil er es kann, ſoll er es auch. Endlich iſt eine durchaus oberflächliche, von der Geſchichte, ſelbſt von dem gewöhnlichen Leben tagtäglich widerlegte Anſicht, daß die Religion keinen Einfluß auf das öffentliche Leben habe. Dieſe Anſicht ſtammt daher nur aus unſerer Zeit, wo der religiöſe Glaube nur noch eine Chimäre iſt. Wo ein Glaube freilich keine Wahrheit im Menſchen mehr iſt, da hat er auch keine practiſchen Folgen, da bringt er

keine weltgeſchichtlichen Thaten mehr hervor. Aber wo das der Fall, wo der Glaube nur eine Lüge noch iſt; da befindet ſich der Menſch im häßlichſten Widerſpruch mit ſich, da hat der Glaube daher wenigſtens moraliſch verderbliche Folgen. Eine ſolche Lüge iſt aber der moderne Gottesglaube. Nur die Aufhebung dieſer Lüge iſt daher die Bedingung einer neuen, thatkräftigen Menſchheit.

Die eben erwähnte Erſcheinung, daß Religioſität im gewöhnlichen Sinne des Worts oft mit den entgegengeſetzteſten Eigenſchaften verbunden iſt, hat Viele zu der Hypotheſe oder Annahme geführt, daß es ein beſonderes Organ der Religion oder ein ganz ſpecifiſches, beſonderes, religiöſes Gefühl gebe. Allein mit größerem Rechte könnte man ein beſonderes Organ des Aberglaubens annehmen. In der That heißt der Satz: die Religion, d. h. der Glaube an Götter, an Geiſter, an ſogenannte höhere, unſichtbare Weſen, welche über den Menſchen herrſchen, iſt dem Menſchen eingeboren, wie irgend ein anderer Sinn, dieſer Satz heißt in vernünftiges und ehrliches Deutſch überſetzt: der Aberglaube iſt dem Menſchen eingeboren, wie ſchon Spinoza behauptete. Die Quelle und Stärke des Aberglaubens iſt aber die Macht der Unwiſſenheit und Dummheit, welche die größte Macht auf Erden iſt, die Macht der Furcht oder des Abhängigkeitsgefühles und endlich die Macht der Einbildungskraft, welche aus jedem Uebel, deſſen Urſache der Menſch nicht kennt, aus jeder Erſcheinung, ſei es auch nur eine flüchtige Lufterſcheinung, eine Gasart, die den Menſchen erſchreckt, weil er nicht weiß, was es iſt, ein böſes Weſen, Geiſt oder Gott macht, aus jedem Glücksfall, aus jedem Fund, jedem Gut, das ihm der Zufall zuführt, ein gutes Weſen, einen guten Geiſt oder Gott, oder wenigſtens das Werk eines ſolchen macht. So glaubten z. B. die Caraiben, daß es ein böſer Geiſt ſei, der durch das Schießgewehr wirke, daß ein böſer Geiſt bei einer Mondfinſterniß den Mond verſchlinge, daß der böſe Geiſt ſelbſt da gegenwärtig ſei, wo ſie einen üblen Geruch bemerkten. Im entgegengeſetzten Sinne heißt es aber bei Homer, wenn Einem der Zufall irgend

etwas Erwünſchtes plötzlich in die Hand ſpielt, ein Gott habe es gebracht. Der Glaube an Teufel iſt daher dem Menſchen eben ſo eingeboren oder natürlich, als der Glaube an Gott, ſo daß, wenn man ein beſonderes Gottesgefühl oder Gottesorgan annimmt, man auch ein beſonderes Teufelsgefühl oder Teufelsorgan im Menſchen annehmen muß. Bis auf die neueſte Zeit war auch in der That beider Glaube unzertrennlich; noch im vorigen Jahrhundert war einer, der das Daſein des Teufels läugnete, eben ſo gut ein Gottloſer, als der das Daſein eines guten oder eigentlich ſogenannten Gottes läugnete. Noch im vorigen Jahrhundert vertheidigten die Gelehrten den Teufelsglauben mit demſelben Aufwand von Scharfſinn, mit welchem die heutigen Gelehrten den Gottesglauben vertheidigen. Noch im vorigen Jahrhundert bezeichneten die Gelehrten, ſelbſt die proteſtantiſchen, mit derſelben Dünkelhaftigkeit die Teufelsläugnung als einen Unſinn, mit welcher ſie jetzt den Atheismus als Unſinn bezeichnen. Ich verweiſe deshalb auf die in den Anmerkungen zu meinem P. Bayle enthaltenen Beweisſtellen aus Walch's philoſophiſchem Lexikon. Nur die Halbheit und Charakterloſigkeit des modernen Rationalismus hat den einen Theil des religiöſen Glaubens behalten, den andern fallen laſſen, hat dieſes Band zwiſchen dem Glauben an gute und böſe Geiſter oder Götter zerriſſen. Wenn man daher die Religion, d. h. den Gottesglauben deswegen in Schutz nimmt, weil er menſchlich ſei, weil faſt alle Menſchen an ihn glaubten, weil es nothwendig für den Menſchen ſei, ſich eine „freie", d. h. menſchliche Urſache der Natur zu denken, ſo muß man auch ſo conſequent, ſo ehrlich ſein und aus demſelben Grunde den Glauben an Teufel und Hexen, kurz den Aberglauben, die Unwiſſenheit und Dummheit des Menſchen in Schutz nehmen; denn nichts iſt menſchlicher, nichts allgemein verbreiteter, als die Dummheit, nichts natürlicher, nichts mehr dem Menſchen angeboren, als die Unwiſſenheit, die Ignoranz. Die negative theoretiſche Urſache oder Bedingung wenigſtens aller Götter iſt ja die Unwiſſenheit des Menſchen, ſeine Unfähigkeit, ſich in die Natur

hineinzudenken; und je unwiſſender, je beſchränkter, je roher der Menſch iſt, deſto mehr denkt er von ſich in die Natur hinein, deſto weniger kann er von ſich abſtrahiren. So glaubten die Peruaner, wenn ſie eine Sonnenfinſterniß ſahen, daß die Sonne wegen eines von ihnen begangenen Fehlers *bös auf ſie ſei*. Sie glaubten alſo, daß die Sonnenfinſterniß nur die Folge einer freien Urſache, d. h. eines Unwillens, einer üblen Laune ſei. Wenn ſich aber der Mond verfinſterte, ſo hielten ſie ihn für *krank* und beſorgten, er möge ſterben, alsdann vom Himmel fallen, ſie alle erſchlagen und das Ende der Welt verurſachen. Wenn er aber wieder ſein Licht bekam, ſo freuten ſie ſich darüber als ein Zeichen ſeiner *Wiedergeneſung*. So trägt der Menſch auf dem Standpunkte der Religion, auf dem Standpunkt, worin der Gottesglaube wurzelt, ſeine Krankheiten ſelbſt auf die himmliſchen Körper über! Die Indianer am Orinoko halten ſogar Sonne, Mond und Sterne für lebendige Geſchöpfe. „Einer ſagte einſtmals zu Salvator Gilii: dieſe da oben ſind Menſchen, wie wir". Die Patagonier glauben, daß die Sterne ehemalige Indianer geweſen, und daß die Milchſtraße ein Feld ſei, wo ſie auf der Straußenjagd ſind; die Grönländer glauben desgleichen, daß Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren geweſen, die bei einer beſonderen Gelegenheit in den Himmel verſetzt worden; eben ſo glaubten andere Völker, daß die Sterne die Wohnungen oder ſelbſt die Seelen der großen Todten ſeien, die wegen ihrer Verdienſte in den Himmel verſetzt worden, alſo dort ewig leuchteten und glänzten. So glaubten, wie Sueton erzählt, die Römer, als nach Cäſar's Tod ſich ein Komet am Himmel zeigte, daß dieſer Stern die anima, die Seele des Cäſar ſei. Kann der Menſch die Anmaßung ſeiner Unwiſſenheit, die Vermenſchlichung der Natur, die Unterwerfung derſelben unter eine freie Urſache, d. h. unter die menſchliche Einbildungskraft und Willkür weiter treiben, als wenn er in den Sternen ſeine Collegen oder Ahnen oder die Ordensſterne erblickt, womit die Menſchen nach dem Tode wegen ihrer Verdienſte decorirt werden? Die modernen Gottesgläubigen lächeln über ſolche Vorſtel-

lungen, aber ſie ſehen nicht ein, daß ihr Gottesglaube auf demſelben Standpunkt, demſelben Grunde beruht, auf welchem dieſe Vorſtellungen, nur daß ſie nicht den Menſchen mit Haut und Haaren, nicht, wie ich ſchon entwickelte beim Unterſchiede von Polytheismus und Monotheismus, das Individuum, das körperliche Einzelweſen, ſondern das vermittelſt des Abſonderungsvermögens vom Individuum, vom Leibe abgezogene Weſen des Menſchen zum Grunde der Natur machen, hinter ihr ſpuken laſſen. Es iſt aber im Grunde ganz eins, ob ich, wie die Patagonier, die Erſcheinungen des Himmels von Gemüthsſtimmungen und Willensbeſtimmungen, den Schein der Sonne von ihrer Gutmüthigkeit und Freundlichkeit, ihre Verfinſterung von ihrer Bosheit, ihrer Ungnade gegen den Menſchen ableite, oder wie der Chriſt, der Gottesgläubige die Natur überhaupt von einer freien Urſache oder dem Willen eines perſönlichen Weſens, denn nur ein perſönliches Weſen hat Willen, ableite. Wo der Gottesglaube noch ein wahrer, wo er daher ein conſequenter, ein ſtrenger, zuſammenhängender Glaube iſt, kein lüderlicher, zerriſſener Glaube, wie der moderne Gottesglaube, da iſt Alles willkürlich, da giebt es keine phyſikaliſchen Geſetze, keine Naturmacht, da werden die den Menſchen in Furcht verſetzenden, die ſchrecklichen, Unglück verurſachenden Erſcheinungen der Natur von dem Zorne Gottes oder, was eins iſt, dem Teufel, die entgegengeſetzten Erſcheinungen der Natur von der Güte Gottes abgeleitet. Aber dieſe Ableitung des Naturnothwendigen von einer freien Urſache hat ihren theoretiſchen Grund nur in der Unwiſſenheit und Einbildungskraft des Menſchen. Daher die Menſchen, nachdem ſie ſich einige Kenntniſſe von den gewöhnlichen Erſcheinungen der Natur erworben hatten, hauptſächlich nur in den ungewöhnlichen und unbekannten Naturerſcheinungen, d. h. in den Erſcheinungen der menſchlichen Unwiſſenheit die Spuren und Beweiſe einer willkürlichen oder freien Urſache erblickten. So war es z. B. mit den Kometen. Weil dieſe ſelten erſchienen, weil man nicht wußte, was man aus ihnen machen ſollte, ſo erblickten noch bis zu Anfang des vorigen

Jahrhunderts die Menſchen, ſelbſt auch der gelehrte Pöbel, in ihnen willkürliche Zeichen, willkürliche Erſcheinungen, die Gott zur Beſſerung und Züchtigung der Menſchen am Himmel hervorbringe. Der Rationalismus dagegen hat die willkürliche, freie Urſache bis auf den Anfang der Welt zurückgedrängt, außerdem erklärt er ſich Alles natürlich, Alles ohne Gott, d. h. er iſt zu faul, zu lüderlich, zu oberflächlich, als daß er bis auf den Anfang, bis auf die Principien ſeiner natürlichen Erklärungsweiſe und Anſchauung zurückginge; er iſt zu faul, um darüber nachzudenken, ob die Frage nach dem Anfange der Welt überhaupt eine vernünftige oder kindiſche, nur in der Unwiſſenheit und Beſchränktheit des Menſchen begründete Frage iſt; er weiß ſich dieſe Frage nicht vernünftig zu beantworten; er füllt daher die Leere in ſeinem Kopfe mit der Einbildung einer „freien Urſache" aus. Aber er iſt ſo inconſequent, ſogleich wieder dieſe freie Urſache aufzugeben, die Freiheit mit der Nothwendigkeit der Natur abzubrechen; ſtatt daß der alte Glaube die erſte Freiheit in einer ununterbrochenen Kette von Freiheiten, d. h. von willkürlichen Handlungen, von Wundern fortſetzt. Nur die Bewußtloſigkeit, die Charakterloſigkeit, die Halbheit kann den Gottesglauben mit der Natur und Naturwiſſenſchaft verbinden wollen. Glaube ich einen Gott, eine „freie Urſache", ſo muß ich auch glauben, daß der Wille Gottes allein die Nothwendigkeit der Natur iſt, daß das Waſſer nicht durch ſeine Natur, ſondern durch den Willen Gottes naß macht, daß es daher jeden Augenblick, ſo Gott will, brennen, die Natur des Feuers annehmen kann. Ich glaube an Gott, heißt: ich glaube, daß keine Natur, keine Nothwendigkeit iſt. Entweder laſſe man den Gottesglauben fahren, oder man laſſe die Phyſik, die Aſtronomie, die Phyſiologie fahren! Niemand kann zwei Herren dienen. Und wenn man den Gottesglauben in Schutz nimmt, ſo nehme man auch, wie geſagt, den Teufels-, Geiſter- und Hexenglauben in Schutz. Dieſer Glaube iſt nicht nur wegen ſeiner gleichen Allgemeinheit, ſondern auch wegen ſeiner gleichen Beſchaffenheit und Urſache unzertrennlich vom Gottesglauben. Gott iſt der Geiſt der Natur,

d. h. der perſonificirte Eindruck der Natur auf den Geiſt des Menſchen, oder das geiſtige Bild des Menſchen von der Natur, das er aber von der Natur abſondert und als ein ſelbſtſtändiges Weſen denkt. Eben ſo iſt der Geiſt des Menſchen, der nach dem Tode umgeht, d. h. das Geſpenſt nichts Andres, als das Bild von dem geſtorbenen Menſchen, das auch noch nach dem Tode übrig bleibt, das aber der Menſch perſonificirt, als ein von dem wirklichen, lebendigen, leiblichen Weſen des Menſchen unterſchiedenes Weſen vorſtellt. Wer alſo ſich zu dem einen Geiſt oder Geſpenſt, dem großen Naturgeſpenſt bekennt, der bekenne ſich auch zu dem anderen Geiſte oder Geſpenſt, dem Menſchengeſpenſt. Doch ich bin in Folge einer äußeren Veranlaſſung von meiner eigentlichen Aufgabe abgekommen. Ich habe nur ſagen wollen, daß, wenn man ein beſonderes Organ für die Religion im Menſchen annehmen will, man vor allen Dingen ein beſonderes Organ für den Aberglauben, für die Unwiſſenheit und Denkfaulheit im Menſchen annehmen muß. Nun giebts aber Menſchen, welche in dieſer Beziehung rationaliſtiſch, ungläubig, in anderer Beziehung abergläubiſch ſind, weil ſie eben über gewiſſe Dinge nicht klar geworden ſind, weil gewiſſe, oft ganz unbekannte Einflüſſe und Gründe ſie eben nicht über dieſen oder jenen Punkt hinauskommen laſſen. Wollte man dieſe Widerſprüche organiſch erklären, ſo müßte man daher zwei ſich geradezu entgegengeſetzte Organe oder Sinne in einem und demſelben Menſchen annehmen. Ja, es giebt Menſchen, welche in der That verläugnen, verwerfen, verlachen, was ſie im Kopfe bekennen, und umgekehrt im Kopfe läugnen, was ſie im Herzen bekennen, welche ſich z. B. vor Geſpenſtern fürchten, während ſie doch läugnen, daß es Geſpenſter giebt, ja über ſich ſelbſt ſich ärgern und ſchämen, daß ſie ein Hemd bei der Nacht für einen Geiſt, für ein Geſpenſt anſahen. Wenn man zur Erklärung einer beſonderen Erſcheinung ſogleich zu einem beſonderen Sinne oder Organ ſeine Zuflucht nehmen wollte, ſo müßte man daher in dieſen Menſchen ein beſonderes Organ für die heilige Geiſterwelt und Geſpenſterfurcht, und ein an-

deres Organ für die profane Läugnung der Geſpenſterwelt annehmen. Es iſt allerdings nichts bequemer, als für eine auffallende Erſcheinung ſogleich eine ganz beſondere Urſache ausfindig zu machen; aber eben dieſe Bequemlichkeit muß uns ſchon dieſe Erklärungsweiſe verdächtig machen. Was nun aber insbeſondere die Religion betrifft, ſo berechtigt uns gar nichts, ſie aus einem beſonderen Gefühl, einem beſonderen Sinne oder Organ abzuleiten, wie unſere ganze bisherige Erklärung derſelben gezeigt hat. Zum deutlichen Beweiſe appellire ich jedoch noch an die Sinne. Nur aus ſeinen Erſcheinungen, aus ſeinen Wirkungen, ſeinen in die Sinne fallenden Aeußerungen können wir ja ſo Etwas erkennen, ſo auch die Religion. Der wichtigſte, ihr Weſen am meiſten offenbarende und zugleich augenfälligſte Act der Religion iſt aber das Gebet oder die Anbetung; denn die Anbetung iſt ja das in die Sinne fallende, in ſinnlichen Geberden und Zeichen ſich darſtellende Gebet. Betrachten wir daher die verſchiedenen Anbetungsweiſen der Völker, ſo werden wir finden, daß die religiöſen Gefühle ſich nicht von den Gefühlen unterſcheiden, die der Menſch auch außer und ohne Religion im eigentlichen Sinne hat. „Der allgemeinſte, natürlichſte Ausdruck, ſagt Meiners, der hierüber wie über andere Punkte in ſeiner angeführten Schrift das Wichtigſte geſammelt hat, der allgemeinſte, natürlichſte Ausdruck der Demüthigung vor höheren Naturen, wie vor unumſchränkten Beherrſchern, war das Niederwerfen des ganzen Körpers auf die Erde. Das Niederfallen auf die Kniee war, wenn auch nicht ſo gemein, als das Niederwerfen des ganzen Körpers, doch ſehr häufig unter den verſchiedenſten Völkern. Die Aegypter ehrten durch Knieen ihre Götter, wie ihre Könige und deren Vertraute. Die Juden durften ſich eben ſo wenig, als die heutigen Muhamedaner, beim Beten hinſetzen, weil der Wohlſtand es von jeher im Morgenlande unterſagte, daß Unterthanen ſich in Gegenwart ihrer Beherrſcher, Clienten vor ihren Patronen, Weiber, Kinder und Knechte vor ihren Männern, Vätern und Herren niederließen. Im alten Orient, wie im alten Griechenlande

und Italien drückten von undenklichen Zeiten her Unterthanen ihren Beherrschern, Knechte ihren Herren, Frauen und Kinder ihren Männern und Vätern Ehrfurcht und Ergebenheit dadurch aus, daß sie ihnen entweder die Hände oder die Kniee und den Saum der Kleider oder endlich die Füße küßten. Was Untergebene ihren Vorgesetzten thaten, das thaten die Menschen überhaupt den Göttern. Sie küßten also entweder die Hände oder die Kniee oder die Füße der Bildnisse der Götter. Die freien Griechen und Römer erlaubten sich sogar das Kinn und den Mund von Götterstatuen zu küssen". Wir sehen an diesem Beispiele, daß die Menschen keine anderen Ehrenbezeigungen, keine anderen Ausdrucksweisen ihrer Empfindungen und Gesinnungen gegen die göttlichen Wesen haben, als gegen die menschlichen Wesen, daß daher die Gesinnungen und Gefühle, die der Mensch einem religiösen Gegenstande, einem Gotte gegenüber hat, er auch nicht religiösen Gegenständen gegenüber empfindet, also die Gefühle der Religion keine besonderen sind, oder daß es kein specifisch religiöses Gefühl giebt. Der Mensch wirft sich auf die Kniee nieder vor seinen Göttern; aber dasselbe thut er auch vor seinen Herrschern, vor Denen überhaupt, die sein Leben in der Hand haben; er fleht auch sie um Erbarmen demüthigst an; kurz er bezeigt dieselbe Ehrfurcht den Menschen als den Göttern. So verehrten die Römer mit der nämlichen Pietät oder Frömmigkeit, mit welcher sie die Götter verehrten, das Vaterland, die Blutsverwandten, die Eltern. Die Frömmigkeit, die Pietät ist, wie Cicero sagt, die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber sie ist auch, wie derselbe an einer anderen Stelle sagt, die Gerechtigkeit gegen die Eltern (24). Bei den Römern war daher auch, wie Valerius Maximus bemerkt, dieselbe Strafe auf die Verletzung der Götter und Eltern gesetzt. Aber noch höher als die Würde der Eltern, die doch den Göttern gleich geachtet waren, stand, wie derselbe sagt, die Majestät des Vaterlands, d. h. der höchste Gott der Römer war Rom. Bei den Indiern gehört zu den fünf großen religiösen Ceremonien oder Sacramenten, die nach Menu's Gesetzbuch ein

Hausvater täglich feiern soll, „das Sacrament der Menschen", das Sacrament der Gastfreundschaft, die Hochachtung und Ehrerbietung gegen Gäste. Namentlich hat aber der Orient die Verehrung der Fürsten bis auf den höchsten Grad des religiösen Servilismus getrieben. So müssen z. B. in China alle Unterthanen, selbst die tributpflichtigen Staatsoberhäupter vor dem Kaiser dreimal niederknieen und neunmal die Erde mit dem Kopfe berühren, und an gewissen Tagen des Monats erscheinen die vornehmsten Mandarinen vor dem Kaiser, und wenn er auch nicht selbst gegenwärtig sein sollte, so erweisen sie doch dem leeren Throne dieselbe Ehrfurcht. Ja selbst vor den kaiserlichen Mandaten und Schreiben muß man niederknieen und neunmal mit dem Kopfe die Erde berühren. Die Japaner halten ihren Kaiser für so erhaben, daß „selbst nur die Großen der ersten Klasse das Glück genießen, des Kaisers Füße sehen zu dürfen, ohne indeß ihren Blick höher richten zu dürfen. Eben deßwegen, weil der Mensch, namentlich der Orientale die höchste Ehrfurcht, deren nur der Mensch fähig ist, seinem Regenten gegenüber empfindet, so hat sie auch seine Phantasie zu Göttern gemacht, sie mit allen Eigenschaften und Titeln der Gottheit ausgeschmückt. Allgemein bekannt sind die hyperbolischen Titel der Sultane und der Kaiser von China. Aber selbst kleine ostindische Fürsten heißen „Könige der Könige, Brüder der Sonne, des Mondes und der Sterne, Herren der Ebbe und Fluth und des Weltmeeres." Auch bei den Aegyptern wurde das Königthum mit der Gottheit identificirt, und zwar so sehr, daß der König Ramses sogar dargestellt wird, wie er sich selbst als Gott anbetet. Die Christen haben von den Orientalen wie die Religion, auch diese Vergötterung der Fürsten ererbt. Die Eigenschaften oder Titel der Gottheit, welche die heidnischen Kaiser führten, waren auch die Titel der ersten christlichen Kaiser. Und noch heute drücken die Christen sich ihren Fürsten gegenüber so demüthig, so servil aus, als man sich nur einem Gotte gegenüber ausdrücken kann. Noch heute sind die Titel ihrer Fürsten eben so phantastische Hyperbeln und Uebertreibungen, als

die Titel, womit von jeher die religiöse Schmeichelei die Götter zu verherrlichen suchte. Noch heute sind die Unterschiede, die sie zwischen den Titeln der göttlichen und fürstlichen Macht machen, nur diplomatische Rangs-, aber keine Wesensunterschiede. Eben daher, weil es kein besonderes religiöses Gefühl, keinen besonderen religiösen Sinn und folglich auch keinen besonderen religiösen Gegenstand, keinen Gegenstand giebt, der ausschließlich und allein auf religiöse Verehrung Anspruch machte, kommt auch der Unterschied zwischen Götzen- und Gottesdienst.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Unterschied zwischen Götzendienst und Gottesdienst entspringt da, wo der Mensch einen Gegenstand, er sei nun ein natürlicher, sinnlicher oder geistiger, vor allen anderen bevorzugt, und diesem allein die Gefühle, die der Mensch auch einem anderen Gegenstande gegenüber empfinden, die Ehrenbezeigungen, die er auch einem anderen Gegenstande beweisen kann, zueignen will. Die Religion, d. h. die Religion, die sich in öffentlichen Bekenntnissen, in bestimmten, gottesdienstlichen Formen ausspricht, sage ich im Wesen des Christenthums, ist ein öffentliches Liebesbekenntniß. Den Gegenstand, das Weib, das die höchste Macht über den Mann ausübt, das, in seinen Augen wenigstens, das vorzüglichste und höchste Weib ist, das in ihm eben deswegen ein Abhängigkeitsgefühl erzeugt, das Gefühl, daß er ohne dasselbe nicht leben, wenigstens nicht glücklich sein kann, das erwählt er zum Gegenstande seiner Liebe und macht es, wenigstens so lange er es nicht besitzt, so lange es nur ein Gegenstand seiner Wünsche und Einbildungen ist, zu einem Gegenstande auch der höchsten Verehrung, zu einem Gegenstande, dem er dieselben Opfer und Huldigungen darbringt, als der Religiöse seinem Gott. Mit der Religion — auch die Liebe ist Religion — ist es nun eben so. Die Religion, wenigstens die eklektische, kritische, unterscheidende, verehrt den Baum, aber nicht jeden ohne Unterschied, sondern den erhabensten, höchsten; den Fluß, aber den mächtigsten, wohl-

thätigſten, wie z. B. die Aegypter den Nil, die Inder den Ganges; die Quelle, aber nicht jede, ſondern die durch beſondere Eigenſchaften ſich auszeichnende Quelle, wie z. B. die alten Deutſchen beſonders die Salzquellen verehrten; die leuchtenden Himmelskörper, aber nicht jeden, ſondern den hervorragendſten, die Sonne, den Mond, die Planeten oder ſonſt ausgezeichnete Geſtirne; oder ſie verehrt das menſchliche Weſen, aber nicht in jeder beliebigen Perſon, ſondern in der Perſon eines ſchönen Menſchen, wie die Griechen, z. B. die Aegeſtaner, den Philipp von Kroton, ob er gleich in ihr Land eingefallen, vergötterten, weil er der ſchönſte Mann war, oder in der Perſon eines Fürſten, eines Despoten, wie die Orientalen, oder in der Perſon eines um das Vaterland verdienten Helden, wie die Griechen und Römer, oder das Weſen des Menſchen im Allgemeinen, den Geiſt, die Vernunft, weil ſie dieſe für das Herrlichſte, Vorzüglichſte, Höchſte hält. Aber wie ich die Liebe, die Ehre, welche ich dieſem Weibe erweiſe, auch einem anderen Weibe erweiſen kann, ſo kann ich auch die Ehre, die ich dieſem Baume erweiſe, auch einem anderen erweiſen, gleichwie die Deutſchen die Eiche, die Slaven die Linde verehrten; ſo kann ich die Ehre, die ich dem abgezogenen Weſen des Menſchen, dem Geiſte bezeige, auch dem wirklichen, individuellen Menſchenweſen, die Ehre, die ich dem abgezogenen Weſen der Natur und als Urſache derſelben gedachten Weſen, dem Gott, dem Schöpfer bezeige, auch dem ſinnlichen Weſen der Natur, der Creatur bezeigen; denn das ſinnliche Weſen, die Creatur hat alle Sinne des Menſchen für ſich, das unſinnliche Weſen aber alle Sinne gegen ſich und übt daher eine weit geringere Macht über den Menſchen aus. Daher entſpringt die Eiferſucht der Religion, die Eiferſucht ihres Gegenſtandes, Gottes. Ich bin ein eiferſüchtiger Gott, heißt es von Jehovah im Alten Teſtamente. Und dieſen Spruch haben die Juden und Chriſten in tauſendfältigen Variationen wiederholt. Eiferſüchtig iſt aber Gott oder wird er vorgeſtellt, weil die Gefühle oder Affecte und Geſinnungen der Ergebenheit, der Liebe, der Verehrung, des Vertrauens,

der Furcht man eben ſo gut auch auf einen anderen Gegenſtand, auf andere Götter, andere Weſen, wie die natürlichen und menſchlichen Weſen, übertragen kann, Gott aber eben dieſe für ſich allein in Anſpruch nimmt. Erſt durch ſogenannte poſitive, d. i. willkürliche Geſetze entſteht daher der Unterſchied zwiſchen Götzen- und Gottesdienſt. Ihr ſollt nicht auf Menſchen trauen, ſondern auf mich; ihr ſollt euch nicht fürchten vor Naturerſcheinungen, ſondern vor mir allein; ihr ſollt nicht die Sterne anbeten, als käme von ihnen euer Wohl und Heil, ſondern mich, der ich die Sterne zu eurem Dienſte gemacht habe, ſo ſpricht der Gott Jehovah, der monotheiſtiſche Gott überhaupt zu ſeinen Dienern, um ſie vor dem Götzendienſte zu bewahren. Aber er brauchte nicht ſo zu reden, nicht zu gebieten, daß die Menſchen nur ihm allein vertrauten und dienten, wenn es ein beſonderes religiöſes Gefühl, ein beſonderes religiöſes Organ gäbe. So wenig ich dem Auge zu befehlen brauche: Du ſollſt nicht hören, nicht dem Schalle dienen, oder dem Ohre: Du ſollſt nicht ſehen, nicht dem Lichte die Aufwartung machen, ſo wenig brauchte der Gegenſtand der Religion dem Menſchen zu ſagen: Du ſollſt mir nur dienen, wenn es ein beſonderes religiöſes Organ gäbe; denn dieſes würde ſich eben ſo wenig irgend einem andern, nicht religiöſen Gegenſtande zuwenden, als ſich das Ohr dem Lichte, oder das Auge dem Gegenſtande des Ohres zuwendet. Und ſo wenig das Auge eiferſüchtig iſt auf das Ohr, ſo wenig es befürchtet, daß das Ohr ihm ſeinen Gegenſtand entführen und ſich zueignen werde, ſo wenig könnte Gott auf die natürlichen und menſchlichen Weſen eiferſüchtig ſein oder gedacht werden, wenn es ein ausſchließlich religiöſes oder göttliches, nur ihm entſprechendes Organ gäbe. Das Organ der Religion iſt das Gefühl, iſt die Einbildungskraft, iſt das Verlangen oder Beſtreben, glücklich zu ſein, aber dieſe Organe erſtrecken ſich keineswegs nur auf beſondere Gegenſtände, auf die Gegenſtände, die man als religiöſe bezeichnet, gleich als wenn es ſolche gäbe, da doch jeder Gegenſtand, jede Kraft, jede Erſcheinung, ſowohl menſchliche, als natürliche, Gegenſtand der Religion

werden kann. Aber Gegenstand der Religion, der Religion wenigstens im eigentlichen Sinne, wird ein Gegenstand der Phantasie, des Gefühls, des Glückseligkeitstriebs nur unter besondern Bedingungen, unter den eben bisher entwickelten Bedingungen, unter der Bedingung des Standpunkts, wo dem Menschen aus Mangel an Bildung, an Wissenschaft, an Kritik, an Unterscheidung zwischen dem Subjectiven und Objectiven ein Gegenstand oder Wesen nicht zugleich als Das, was es selbst, was es in Wirklichkeit, was es als ein Object des Verstandes und Sinnes ist, sondern nur als Gefühlswesen, als Phantasiewesen, als Glückseligkeitswesen Gegenstand ist. Denn allerdings ist auch dem Naturalisten die Natur ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes, denn wer kann glücklich sein z. B. in einem Kerkerloch ohne Raum, ohne Luft, ohne Licht? ein Gegenstand der Einbildungskraft, selbst der Phantasie, ein Gegenstand des Gefühles, selbst des Abhängigkeitsgefühles, aber nur auf Grund ihres wirklichen, gegenständlichen Wesens, und eben deswegen wird er nicht von seinem Glückseligkeitstrieb hinter's Licht geführt, nicht von seinem Gefühl übermannt, nicht von seiner Phantasie überflügelt, so daß ihm die Natur als subjectives, d. i. persönliches, willkürliches, gnädiges und ungnädiges, strafendes und belohnendes Wesen erschiene, folglich als ein Wesen, welches nothwendig, seiner Natur nach ein Gegenstand von Opfern und Bußen, von Lob- und Dankliedern, von ehrfurchtsvollen Bitten und Kniebeugungen, d. h. ein Gegenstand der Religion ist. Auch der Naturalist oder Humanist verehrt, um noch ein anderes Beispiel zu geben, die Todten noch, aber nicht religiös, nicht als Götter, weil er nicht, wie die religiöse Einbildungskraft die nur vorgestellten Wesen zu wirklichen, persönlichen Wesen macht, weil er nicht die Empfindungen, die der Todte auf ihn macht, auf den Gegenstand überträgt, nicht die Todten für furchtbare, schreckliche Wesen, überhaupt nicht für Wesen hält, die noch Willen, noch Vermögen zu schaden oder nützen haben, die man ehren, fürchten, bitten und besänftigen muß, wie ein wirkliches Wesen.

Doch nun zurück zu unserem eigentlichen Thema. Den Uebergang von dem Heidenthum zum Christenthum, von der Religion der Natur zu der Religion des Geistes oder des Menschen machte ich vermittelst der Einbildungskraft. Zuerst zeigte ich, daß ein Gott ein Bild, ein Wesen der Einbildung sei, wobei ich zugleich den Unterschied zwischen dem christlichen oder monotheistischen und dem heidnischen oder polytheistischen Gotte zeigte, nämlich daß der heidnische Gott ein materielles, körperliches, einzelnes Bild, der christliche Gott aber ein geistiges Bild, das Wort sei, daß man daher, um das Wesen des christlichen Gottes zu erkennen, nur das Wesen des Wortes zu begreifen brauche. Hierauf beschränkte ich aber meine Ableitung der Religion aus der Einbildungskraft, unterschied die Erzeugnisse der religiösen Einbildungskraft von bloßen dichterischen Einbildungen oder Fictionen, zeigte, daß die religiöse Einbildungskraft nur im Bunde mit dem Abhängigkeitsgefühl wirkt, daß die Götter keineswegs nur Wesen der Einbildung, sondern auch Gegenstände der Herzensnoth, Gegenstände der Gefühle sind, die in den wichtigsten Momenten des Lebens, in Glück und Unglück den Menschen ergreifen, daß die Götter eben deßwegen, weil der Mensch Angenehmes, Gutes zu erhalten, Unangenehmes, Uebles zu beseitigen sucht, auch Gegenstände des Strebens, des Verlangens nach Glückseligkeit sind. Dieser Punkt brachte uns auf den Unterschied zwischen Religion und Bildung, Gebet und Arbeit: die Religion stimme darin mit der Bildung, der Cultur, der Arbeit überein, daß sie die Zwecke der Cultur habe, aber die Zwecke ohne Culturmittel erreichen wolle. Nachdem ich also diesen Unterschied angedeutet, kehre ich zur Religion, als einer Sache des Glückseligkeitstriebes zurück. Ich sprach bei dieser Gelegenheit den kühnen Satz aus: die Götter sind die verwirklichten, oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen; der Gott ist nichts als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Ich bemerkte aber, daß die Götter so verschieden seien als die Wünsche der Menschen oder Völker, denn obgleich alle Menschen glücklich sein wollen,

ſo macht doch der eine dieſes, der andere jenes zum Gegenſtande ſeiner Glückſeligkeit. Die Heiden haben daher andere Götter, als die Chriſten, weil ſie andere Wünſche haben. Oder: der Unterſchied des chriſtlichen Gottes von dem heidniſchen beruht nur auf dem Unterſchiede der chriſtlichen Wünſche von den Wünſchen der Heiden. „Wie Dein Hertze, ſo Dein Gott," ſagt Luther. „Alle Völker, ſagt Meiners in der angeführten Schrift, baten die Götter bis auf Entſtehung des Chriſtenthums blos um zeitliche Güter und um die Abwendung von zeitlichen Uebeln. (25) Wilde Fiſcher- und Jägervölker beteten zu den Göttern, daß ſie den Fiſchfang und die Jagd, Hirtenvölker, daß die Götter ihre Weiden und Heerden, ackerbauende Nationen, daß die Götter ihre Gärten und Felder beglücken möchten. Alle ohne Ausnahme baten um Geſundheit und langes Leben für ſich und die Ihrigen, um Reichthum, günſtige Witterung und Sieg über die Feinde und Widerſacher." D. h. die Heiden hatten beſchränkte Wünſche, ſinnliche, materielle, in der Sprache der Chriſten, irdiſche, fleiſchliche Wünſche. Aber eben deßwegen hatten ſie auch materielle, ſinnliche, beſchränkte Götter, und eben ſo viele Götter, als es ſinnliche, wünſchenswerthe Güter giebt. So hatten ſie einen Gott des Reichthums, einen Gott der Geſundheit, einen Gott des Glücks, des guten Erfolgs u. ſ. w. und, da die Wünſche der Menſchen ſich nach ihrem Stande, ihrer Beſchäftigung richten, ſo hatte jeder Stand bei den Griechen und Römern ſeine beſondern Götter, der Hirte Hirtengötter, der Ackerbauer Bauerngötter, der Kaufmann ſeinen Merkur, den er um Profit anflehte. (26) Die Gegenſtände der heidniſchen Wünſche ſind übrigens keine „unſittlichen"; es iſt nicht unſittlich, Geſundheit zu wünſchen, im Gegentheil, es iſt dies ein ganz vernünftiger Wunſch; es iſt auch nicht unſittlich, zu wünſchen, reich zu ſein — danken ja doch die frommen Chriſten ſelbſt ihrem Gotte, wenn ſie eine reiche Erbſchaft oder ſonſt einen glücklichen Fund machen, — unſittlich oder vielmehr unmenſchlich, denn nur das Unmenſchliche iſt das Unſittliche, waren nur dann die Wünſche oder Gebete der Heiden um Reichthum, wenn ſie die

Götter baten, ſie möchten z. B. ihre Verwandten, ihre Eltern ſterben laſſen, um dadurch in den Beſitz ihrer Güter zu kommen. Die heidniſchen Wünſche waren Wünſche, die nicht die Natur des Menſchen, nicht die Gränzen dieſes Lebens, dieſer wirklichen, ſinnlichen Welt überſtiegen. Aber eben deswegen waren auch ihre Götter keine ſo unbeſchränkte ſupranaturaliſtiſche, d. i. übernatürliche Weſen, wie der chriſtliche Gott. Nein! wie die Wünſche der Heiden keine außer- und überweltlichen Wünſche waren, ſo waren es auch nicht ihre Götter; ſie waren vielmehr eins mit der Welt, Weltweſen. Der chriſtliche Gott macht mit der Welt, was er will, er ſchafft ſie ſelbſt aus Nichts, weil ſie ſelbſt nichts für ihn iſt, weil er ſelbſt war, als die Welt noch Nichts war; aber der heidniſche Gott iſt in ſeinem Schaffen und Wirken an den Stoff, an die Materie gebunden; ſelbſt die heidniſchen Philoſophen, welche ſich am meiſten den Vorſtellungen des Chriſtenthums näherten, glaubten an die Ewigkeit der Materie, des Grundſtoffs der Welt, gaben ihrem Gotte nur die Rolle eines Weltbildners, aber nicht eigentlichen Schöpfers. Der Gott der Heiden war aber an die Materie gebunden, weil die heidniſchen Wünſche und Gedanken an den Stoff, den Inhalt der wirklichen Welt gebunden waren. Der Heide trennte ſich nicht von der Welt, von der Natur ab; er konnte ſich nur als einen Theil derſelben denken; er hatte daher keinen von der Welt unterſchiedenen und losgeriſſenen Gott. Die Welt war ihm ein göttliches, herrliches Weſen, oder vielmehr das Höchſte, Schönſte, was er ſich denken konnte. Gleichbedeutend gebrauchen daher die heidniſchen theiſtiſchen Philoſophen die Worte: Gott, Welt, Natur. Wie der Menſch, ſo ſein Gott; der heidniſche Gott iſt das Bild des heidniſchen Menſchen, oder wie ich mich im Weſen des Chriſtenthums ausdrücke, das vergegenſtändlichte, als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellte Weſen des heidniſchen Menſchen. Das Gemeinſchaftliche oder Gleiche in den verſchiedenen Göttern oder Religionen iſt nur das Gleiche der menſchlichen Natur. So verſchieden die Menſchen, ſo ſind ſie doch alle Menſchen, dieſe Gleichheit und Einheit

des Menſchengeſchlechts, der menſchlichen Organiſation iſt die Gleichheit der Götter; der Aethiopier malt ſich Gott ſchwarz, wie er ſelbſt, der Kaukaſier ſo, wie ſeine Farbe; aber alle geben ihren Göttern menſchliche Geſtalt oder menſchliches Weſen. Uebrigens iſt es oberflächlich, von der Verſchiedenheit der Götter abzuſehen; dem Heiden iſt nur der heidniſche Gott, der Gott, der eins iſt mit ſeinem Unterſchiede von anderen Völkern und Menſchen, Gott, dem Chriſten nur der chriſtliche Gott. Viele ſtrenge Chriſten haben daher den Heiden geradezu den Gottesglauben abgeſprochen, denn die Götter der Heiden ſind keine Götter im Sinne der Chriſten, widerſprechen vielmehr ſchon wegen ihrer Vielheit dem chriſtlichen Begriffe der Gottheit. Der chriſtliche Gott iſt nun aber nichts Andres als das perſonificirte oder vergegenſtändlichte, als ein ſelbſtſtändiges Weſen von der Einbildungskraft vorgeſtellte Weſen des chriſtlichen Menſchen. Der Chriſt hat überirdiſche, überſinnliche, übermenſchliche, überweltliche Wünſche. Der Chriſt, wenigſtens der wahre Chriſt, der keine heidniſchen Elemente in ſich aufgenommen, wie die modernen Welt- und Maulchriſten, wünſcht ſich nicht Reichthum, nicht Ehrenſtellen, nicht langes Leben, nicht Geſundheit. Was iſt Geſundheit in den Augen der Chriſten? Dieſes ganze Leben iſt ja ſelbſt nichts als eine Krankheit, nur im ewigen Leben iſt wahre Geſundheit, wie der heilige Auguſtin ſagt. Was iſt langes Leben im Sinne des Chriſten? Im Vergleich mit der Ewigkeit, die der Chriſt in ſeinem Kopfe hat, iſt ja das längſte Leben ein verſchwindender Augenblick. Was iſt irdiſcher Glanz und Ruhm? Im Vergleich zu der himmliſchen Glorie daſſelbe, was ein Irrlicht im Vergleich zum Himmelslicht iſt. Aber eben wegen dieſer ſeiner Wünſche hat der Chriſt auch einen überirdiſchen, übermenſchlichen, außer- und überweltlichen Gott. Der Chriſt betrachtet ſich ſelbſt nicht, wie der Heide, als ein Glied der Natur, als einen Theil der Welt. „Wir haben hier keine bleibende Stätte, heißt es in der Bibel, ſondern die zukünftige ſuchen wir.“ „Unſer Wandel (d. h. unſer Indigenat, unſer Heimathsrecht) iſt im Himmel.“ Der Menſch, ſagt

der Kirchenvater Lactanz ausdrücklich, ist kein Erzeugniß der Welt, noch ein Theil der Welt; der Mensch, sagt Ambrosius, ist „über der Welt.“ „Eine Seele, sagt Luther, ist besser, denn die ganze Welt.“ Der Christ hat eine freie Ursache der Natur, einen Herrn der Natur, dessen Willen, dessen Wort die Natur parirt, einen Gott, der nicht an den sogenannten Causalnexus, an die Nothwendigkeit, an die Kette gebunden ist, welche die Wirkung an Ursache und Ursache an Ursache knüpft, während der heidnische Gott an die Nothwendigkeit der Natur gebunden ist, selbst seine Lieblinge nicht von dem Loos der Nothwendigkeit zu sterben erlösen kann. Der Christ hat aber eine freie Ursache, weil er sich in seinen Wünschen nicht an den Zusammenhang, nicht an die Nothwendigkeit der Natur bindet. Der Christ wünscht sich und glaubt eine Existenz, ein Leben, wo er allen Bedürfnissen, aller Nothwendigkeit der Natur überhaupt entrissen ist; wo er lebt, aber ohne athmen, ohne schlafen, ohne essen, ohne trinken, ohne zeugen und gebären zu müssen, während bei den Heiden selbst Gott der Nothwendigkeit des Schlafes, der Liebe, des Essens und Trinkens unterworfen ist, weil eben der Heide sich nicht von der Nothwendigkeit der Natur losriß, sich keine Existenz ohne die natürlichen Bedürfnisse denken konnte. Der Christ verwirklicht daher diese seine Wünsche, frei zu sein von allen Bedürfnissen und Nothwendigkeiten der Natur, in einem Wesen, das wirklich frei ist von der Natur, das alle der Verwirklichung dieser christlichen Wünsche widerstrebenden Schranken und Hindernisse der Natur aufheben und beseitigen kann und einst wirklich aufhebt. Die Natur ist ja die einzige Schranke der menschlichen Wünsche. Die Schranke des Wunsches, zu fliegen wie ein Engel, oder in einem Nu an einem erwünschten, entfernten Orte zu sein, ist die Schwere; die Schranke des Wunsches, immer mich mit religiösen Betrachtungen und Gefühlen zu beschäftigen, das leibliche Bedürfniß; die Schranke des Wunsches, sündlos oder, was eins ist, selig zu sein (27), die Fleischlichkeit und Sinnlichkeit meiner Existenz; die Schranke des Wunsches, ewig zu leben, d. h. die der Verwirklichung dieses Wunsches entgegenstehende

Schranke der Tod, die Nothwendigkeit der Endlichkeit, der Sterblichkeit. Alle dieſe Wünſche verwirklicht alſo, oder: die Möglichkeit ihrer Verwirklichung verſchafft ſich der Chriſt in einem Weſen, das ſeiner Einbildung nach über und außer der Natur iſt, gegen deſſen Willen die Natur nichts iſt und vermag. Was der Menſch nicht wirklich iſt, aber zu ſein wünſcht, das macht er zu ſeinem Gotte oder das iſt ſein Gott. Der Chriſt wünſcht, ein vollkommenes, ſündloſes, unſinnliches, keinen leiblichen Bedürfniſſen unterworfenes, ſeliges, unſterbliches, göttliches Weſen zu ſein, aber er iſt es nicht; er ſtellt ſich daher das, was er ſelbſt zu ſein wünſcht und einſt zu werden hofft, als ein von ihm unterſchiedenes Weſen vor, welches er Gott nennt, welches aber im Grunde nichts Andres iſt, als das Weſen ſeiner eigenen übernatürlichen Wünſche, alſo ſein eigenes über die Gränzen der Natur hinausgehendes Weſen. Der Glaube an den Anfang der Welt von einem freien, außerweltlichen, übernatürlichen Weſen hängt daher aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an das ewige, himmliſche Leben. Die Bürgſchaft, daß die übernatürlichen Wünſche des Chriſten in Erfüllung gehen, liegt ja eben nur darin, daß die Natur ſelbſt von einem übernatürlichen Weſen abhängt, nur der Willkür dieſes Weſens ihre Exiſtenz verdankt. Iſt die Natur nicht von einem Gott, iſt ſie aus ſich, iſt ſie nothwendig, ſo iſt auch der Tod nothwendig, ſo ſind überhaupt alle die Geſetze oder Naturnothwendigkeiten, denen die menſchliche Exiſtenz unterworfen iſt, unabänderlich, unüberwindbar. Wo die Natur keinen Anfang hat, da hat ſie auch kein Ende. Der Chriſt glaubt und wünſcht aber das Ende der Natur oder Welt; er glaubt und wünſcht, daß alle Naturverrichtungen und Naturnothwendigkeiten aufhören werden, er muß daher auch an einen Anfang und zwar einen geiſtigen, willkürlichen Anfang der Natur, des leiblichen Weſens und Lebens glauben. Die nothwendige Vorausſetzung des Endes iſt der Anfang, die nothwendige Vorausſetzung des Unſterblichkeitsglaubens der Glaube an die göttliche Allmacht, die ſelbſt die Todten erweckt, der nichts unmöglich, vor der kein natürliches Geſetz,

keine Nothwendigkeit beſteht. Vermittelſt der Schöpfung aus Nichts, die ja das größte Meiſterſtück der göttlichen Allmacht, giebt ſich der Menſch die Gewißheit, ſage ich im Weſen des Chriſtenthums, oder, beſſer ausgedrückt, bringt er ſich den tröſtlichen Glauben bei, daß die Welt nichts iſt und vermag gegen den Menſchen. „Wir haben einen Herrn, ſagt Luther, der größer iſt, denn die ganze Welt; wir haben einen ſo mächtigen Herrn, daß, wenn er nur ſpricht, alle Dinge geboren werden. Wofür ſollten wir uns denn fürchten, wenn uns der günſtig iſt?" „Wer da gläubet, ſagt derſelbe in ſeiner Auslegung Moſe, daß Gott ein Schöpfer ſei, der aus dem, das nicht iſt, alles macht, der muß von Nothwegen alſo ſchließen und ſagen: darum kann Gott auch Todte auferwecken." Eins mit dem Glauben an Gott, wenigſtens im Sinne des Chriſten, alſo an den chriſtlichen Gott iſt darum der Glaube an Wunder.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Der Begriff des Wunders ist einer der wichtigsten, um das Wesen der Religion, insbesondere der christlichen zu erkennen. Wir müssen uns daher etwas bei demselben aufhalten. Vor Allem müssen wir uns hüten, die Wunder der Religion mit den sogenannten Wundern der Natur zu verwechseln, z. B. mit den „Wundern des Himmels", wie ein Astronom seine Astronomie überschrieb, mit den „Wundern der Geologie", oder Erdgeschichte, wie ein Engländer seine Geologie betitelte. Die Wunder der Natur sind Dinge, die unsere Be- und Verwunderung erregen, weil sie über den Kreis unserer beschränkten Begriffe, unserer nächsten, gewöhnlichen Erfahrungen und Vorstellungen hinausgehen. So bewundern wir z. B. die versteinerten Gerippe von den Thiergeschlechtern, die einst auf der Erde hausten, von den Dino- und Megatherien, von den Ichthyo- und Plesiosauern, diesen ungeheuern Eidechsenarten, weil ihre Größe weit über das Maaß hinausgeht, das wir von den gegenwärtig lebenden Thiergeschlechtern abgezogen haben. Aber die religiösen Wunder haben nicht das Mindeste gemein mit den Dino- und Megatherien, den Ichthyo- und Plesiosauern der Geologie. Die sogenannten Wunder der Natur sind Wunder für uns, aber keine Wunder an sich oder für die Natur; sie haben ihren Grund im Wesen der Natur, mögen wir nun diesen entdecken und begreifen oder nicht. Allein die theistischen,

religiösen Wunder übersteigen die Kräfte der Natur; sie haben nicht nur keinen Grund im Wesen der Natur, sondern sie widersprechen demselben; sie sind Beweise, sind Werke eines von der Natur unterschiedenen, eines außer- und übernatürlichen Wesens. „Obgleich, sagt z. B. der gelehrte Vossius in seiner Schrift über den Ursprung und Fortgang des Heidenthums, Gott den Himmeln ihre Ordnung vorgeschrieben hat, so hat er sich doch nicht das Recht genommen, dieselbe abzuändern, da er selbst der Sonne still zu stehen gebot. Wider die Ordnung der Natur, welche man eine nothwendige nennt, wider die Naturnothwendigkeit also gebar auf seinen Befehl eine Jungfrau, wurden die Blinden sehend, die Todten öfters lebendig". Um das religiöse Wunder glaublich zu machen, hat man allerdings stets die natürlichen Wunder, die doch keine Wunder sind, vorgeschützt. Dieser Kniff gehört zu den vielen, frommen Betrügereien, die man sich zu allen Zeiten, in allen Religionen erlaubte, um die Menschen zu bethören und in der religiösen Knechtschaft zu erhalten. Der Unterschied zwischen beiden Wundern geht aber auf eine augenfällige Weise schon daraus hervor, daß das natürliche Wunder etwas ganz Gleichgültiges für den Menschen ist; aber bei dem religiösen Wunder der Mensch interessirt, sein Egoismus betheiligt ist. Das religiöse Wunder hat daher seinen Grund nicht in der äußeren Natur, sondern im Menschen. Das religiöse Wunder hat zu seiner Voraussetzung einen menschlichen Wunsch, ein menschliches Bedürfniß. Die religiösen Wunder geschehen in der Noth, geschehen nur da, wo der Mensch von einem Uebel erlöst sein will, von einem Uebel, von dem er aber, so lange es nur natürlich zugeht, nicht erlöst sein kann. In den Wundern versinnlicht sich das Wesen der Religion. Wie diese, ist auch das Wunder nicht nur eine Sache des Gefühls und der Phantasie, sondern auch des Willens, des Glückseligkeitstriebes. Das Wunder bestimme ich daher im Wesen des Christenthums als einen realisirten supranaturalistischen, d. h. als einen verwirklichten

oder als verwirklicht vorgestellten übernatürlichen Wunsch. Ich sage einen übernatürlichen, weil des Christen Wünsche ihrem Gegenstande und Inhalt nach über die Gränzen der Natur und Welt hinausgehen. Uebrigens sind die Wünsche überhaupt wenigstens der Form, der Art und Weise nach, wie sie erfüllt sein wollen, Supranaturalisten. Ich wünsche z. B. zu Hause zu sein, während ich weit davon in der Fremde herumschweife. Der Gegenstand dieses Wunsches ist nichts Un- und Uebernatürliches; denn ich kann ihn ja auf dem natürlichen Wege erreichen; ich darf nur nach Hause reisen. Aber das Wesen des Wunsches ist gerade, daß ich jetzt ohne Zeitverlust zu Hause sein möchte, daß ich da, wo ich in Gedanken bin, sogleich auch in Wirklichkeit sein möchte. Betrachten wir nun die Wunder, so werden wir finden, daß in ihnen nichts Andres vergegenständlicht, versinnlicht, verwirklicht ist, als das Wesen des Wunsches. Christus heilt Kranke; Kranke heilen ist kein Wunder; wie viele Kranken genesen auf natürlichem Wege! aber er heilt sie so, wie der Kranke wünscht geheilt zu sein, augenblicklich, nicht auf dem langweiligen, beschwerlichen und kostspieligen Weg der natürlichen Heilmittel.. „Er spricht, sagt Luther, sey gesund! und man wird gesund. Also daß er keiner Arzney bedarf, sondern spricht sie mit seinem Wort gesund". Christus heilt Kranke selbst aus der Ferne; er braucht gar nicht leiblich sich an Ort und Stelle zu bewegen, um zu heilen; aber der Kranke kann auch seinen Arzt nicht erwarten; der Wunsch ist es eben, der den Menschen auch noch aus der Ferne herzaubert, herwünscht; der Wunsch bindet sich nicht an die Schranke von Raum und Zeit; der Wunsch ist unumschränkt, ungebunden, frei wie ein Gott. Christus heilt aber nicht nur Krankheiten, die an sich auch auf natürlichem Wege hätten gehoben werden können; er heilt auch unheilbare Krankheiten; er macht Blindgeborene sehend.*) „Von der

*) Die Kunst heilt auch Blindgeborene, aber nur in dem Fall, wo die Blindheit heilbar, die Heilung folglich kein Wunder ist.

Welt an iſt's nicht erhöret, daß Jemand einem geborenen Blinden die Augen aufgethan habe. Wäre dieſer nicht von Gott, er könnte nichts thuen". Aber auch dieſe göttliche Wunderkraft verſinnlicht, vergegenwärtigt uns nur die Kraft der menſchlichen Wünſche. Dem menſchlichen Wunſch iſt nichts unmöglich, nichts unheilbar. Chriſtus weckt die Todten auf, ſo den Lazarus, „der ſchon vier Tage im Grabe gelegen war", „der ſelbſt ſchon ſtank; denn er iſt vier Tage gelegen". Aber wir wecken in unſeren Wünſchen, in unſerer Phantaſie täglich geliebte Todte auf. Freilich bleibt es bei uns nur beim Wunſche, nur bei der Phantaſie. Aber ein Gott kann, was der Menſch wünſcht, d. h. die religiöſe Einbildungskraft verwirklicht in ihren Göttern die Wünſche des Menſchen. Gottesglauben und Wunderglauben iſt daher eins; Wunder und Gott unterſcheiden ſich nur, wie Handlung und handelndes Weſen. Die Wunder ſind die Beweiſe, daß das wunderwirkende Weſen ein allmächtiges Weſen iſt, d. h. ein Weſen, das alle Wünſche des Menſchen erfüllen kann und eben deswegen als ein göttliches Weſen von den Menſchen bezeichnet und verehrt wird. Ein Gott, der keine Wunder mehr thut, alſo keine Wünſche erfüllt, keine Gebete erhört, außer deren Erfüllung ſchon im Laufe der Natur gegründet, natürlich möglich iſt, die alſo auch ohne ihn, ohne Gebet in Erfüllung gehen würden, iſt ein unbrauchbarer, nutzloſer Gott. Nichts iſt oberflächlicher, willkürlicher, als die Weiſe, wie die modernen Chriſten, die ſogenannten Denkgläubigen oder Rationaliſten mit den Wundern umgehen, wie ſie dieſelben wegſchaffen und doch noch das Chriſtenthum, den chriſtlichen Gott behalten wollen, wie ſie dieſelben natürlich erklären, alſo den Sinn, den das Wunder hat und haben ſoll, vernichten, oder ſonſt wie auf die leichtfertigſte Weiſe ſich über ſie hinwegſetzen. Ein moderner, ſchon früher erwähnter Denkgläubiger führt ſogar für ſeine oberflächliche und leichtfertige Behandlung des Wunders folgende Stelle aus Luther an: „Weil viel mehr am Worte gelegen iſt, denn an den Werken und Thaten Chriſti, und wenn man deren eines gerathen müßte,

beſſer wäre, daß wir der Werke und Hiſtorien ermangelten, denn des Worts und der Lehre, ſo ſind die Bücher billig am höchſten zu loben, die am meiſten die Lehre und das Wort des Herrn Chriſti handeln. Denn wenn gleich die Wunderwerke Chriſti nicht wären und wir nichts davon wüßten, hätten wir dennoch genug an dem Worte, ohne welches wir nicht könnten das Leben haben". Wenn Luther hier und da gleichgültig iſt gegen das Wunder, ſo meint er nur das Wunder, wie es ohne religiöſen Sinn, ohne Glauben nur als eine hiſtoriſche, d. h. vergangene, todte Begebenheit betrachtet wird. Was haben die anderen Menſchen davon, daß dieſer oder jener Jude wunderbar geheilt, dieſer oder jener wunderbar geſpeiſt wurde? Das Wunder erſtreckt ſich, als hiſtoriſches Factum, nur auf dieſe Zeit und dieſen Ort, wo es geſchehen; es hat inſofern allerdings, wie die Denkgläubigen ſagen, einen relativen, nur auf die Zeitgenoſſen, denen dieſe Wunder zu Augen und zu Gute kamen, bezüglichen Werth. Aber das iſt eben nicht der wahre religiöſe Sinn des Wunders. Das Wunder ſoll der thatſächliche Beweis ſein, daß der Wunderthäter ein allmächtiges, übernatürliches, göttliches Weſen iſt. Nicht das Wunder ſollen wir anſtaunen, ſondern die Urſache, das Weſen, das dieſes Wunder thut und ähnliche Wunder thun kann, wenn es die Noth des Menſchen erfordert. Das Wort, die Lehre iſt freilich inſofern mehr als Werk, inwiefern das Werk nur Einzelnen zu Gute kommt, an Zeit und Raum gebunden iſt, während das Wort überall hindringt, ſeinen Sinn auch nicht in unſerer Zeit verliert. Aber gleichwohl ſagt das Wunder, wenn ich es recht verſtehe, daſſelbe, was das Wort, die Lehre, nur daß die Lehre allgemein, in Worten ſagt, was das Wunder in ſinnlichen Beiſpielen ausſpricht. Das Wort ſagt: „ich bin die Auferſtehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich ſtürbe. Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr ſterben". Was ſagt aber das Wunder der Auferweckung des Lazarus von den Todten? was die eigene Auferſtehung Chriſti aus dem Grabe? Es ſagt daſſelbe, aber in Bei-

ſpielen und beſtätigt ſinnlich, in einzelnen Thaten, was das Wort im Allgemeinen ſagt. Das Wunder iſt daher eben ſo gut eine Lehre, ein Wort, nur ein dramatiſches, ein Schauſpiel. Das Wunder, ſage ich im Weſen des Chriſtenthums, hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Dieſe Wunder ſind vor uns, die wir erwählet ſind, geſchrieben", ſagt Luther. „Dieſe That, als der Durchgang durch das rothe Meer iſt zur Figur, zum Exempel und Beiſpiel geſchehen, uns anzuzeigen: daß es uns auch alſo gehen werde", d. h. daß in ähnlichen Nothfällen ähnliche Wunderthaten Gott thun werde. Wenn alſo Luther geringſchätzend von den Wundern ſpricht, ſo gilt dies nur von den Wundern, inwiefern ſie als todte, hiſtoriſche, uns nichts angehende Begebenheiten betrachtet werden. Aber mit derſelben Geringſchätzung ſpricht Luther auch von anderen Gegenſtänden, ja von allen Lehren, allen Glaubensartikeln, wenn ſie nur hiſtoriſch betrachtet, wenn ſie nicht in Beziehung auf die Gegenwart, auf den lebendigen Menſchen geſetzt werden, ſelbſt von Gott, wenn er nur als Weſen an ſich, nicht als ein Weſen für den Menſchen betrachtet wird. Man vergleiche die beſonders im „Weſen des Glaubens im Sinne Luther's" angeführten Stellen. Wenn alſo Luther geringſchätzend von den Wundern ſpricht, ſo iſt der Sinn ſeiner Geringſchätzung dieſer: was hilft es Dir zu glauben, daß Chriſtus den Lazarus vom Tode erweckt hat, wenn Du nicht glaubſt, daß er auch Dich, auch Deinen Bruder, Dein Kind vom Tode erwecken kann, wenn er will? was hilft's zu glauben, daß Chriſtus 5000 Mann mit fünf Gerſtenbroten ſättigte, wenn Du nicht glaubſt, daß er Dich, daß er überhaupt alle Hungerleider mit eben ſo wenigen oder ohne alle Mittel ſättigen kann, ſo er natürlich will? Die Kraft, Wunder zu thun, ſchrieb daher auch Luther keineswegs nur der erſten Zeit des Chriſtenthums zu, wo es nach der gewöhnlichen Annahme allein nothwendig geweſen ſei, zur Ausbreitung des chriſtlichen Glaubens Wunder zu thun. Eine alberne Unterſcheidung, nebenbei bemerkt! Die Wunder ſind entweder immer nothwendig, oder nie nothwendig. So wären

z. B. zu keiner Zeit Wunder nothwendiger als zu unſerer Zeit, wo es ſo viele und gründliche Ungläubige giebt, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Luther ſchrieb alſo keineswegs nur die Wunderkraft der erſten Zeit des Chriſtenthums zu: „Wir haben, ſagt er, noch die Macht, ſolche Zeichen zu thun", freilich nur dann, wie er wo anders ſagt, wenn ſie nöthig ſind. Es iſt daher nichts willkürlicher, geſetzloſer, unwahrer, als wenn man den Gottesglauben vom Wunderglauben, die chriſtliche Lehre von dem chriſtlichen Wunder abtrennen will. Das iſt gerade ſo, als wenn man den Grund von ſeinen Folgen, die Regel von ihrer Anwendung, die Lehre von den Beiſpielen, in denen ſie ſich erſt bewährt, abtrennen und für ſich feſthalten will. Wollt ihr keine Wunder, nun ſo wollt auch keinen Gott. Geht ihr aber über die Welt, über die Natur zur Annahme eines Gottes hinaus, nun ſo geht auch über die Wirkungen der Natur hinaus. Iſt ein Gott, d. h. ein von der Natur, von der Welt unterſchiedenes Weſen Urſache der Natur oder Welt; ſo muß es auch nothwendig von den Naturwirkungen unterſchiedene Wirkungen geben, welche eben Beweiſe, Handlungen dieſes von der Natur unterſchiedenen Weſens ſind. Dieſe Wirkungen ſind aber die Wunder. Es giebt keine anderen Beweiſe vom Daſein eines Gottes, als Wunder. Gott iſt nicht nur ein von der Natur unterſchiedenes, ſondern auch ein ihr entgegengeſetztes Weſen. Die Welt iſt ein ſinnliches, körperliches, leibliches, Gott aber, dem Glauben ſelbſt unſerer Denkgläubigen zufolge, ein nicht ſinnliches, nicht körperliches Weſen; wenn es nun aber ein ſolches Weſen giebt, ſo muß es nothwendig auch Wirkungen dieſes Weſens geben, alſo Wirkungen, welche den Naturwirkungen entgegengeſetzt ſind, widerſprechen. Dieſe Widerſprüche mit dem Weſen der Natur ſind aber die Wunder. Läugne ich Wunder, ſo muß ich bei der Natur, bei der Welt ſtehen bleiben, und wenn ich mir auch gleich ſelbſt die Natur, die Welt, d. h. dieſe in unſere Sinne fallenden Körper, dieſe Sterne, dieſe Erde, dieſe Pflanze, dieſe Thiere entſtanden, verurſacht denke, ſo kann ich doch nur eine nicht dem Weſen nach von der

Natur unterſchiedene Urſache derſelben annehmen, auf die ich daher nur mißbräuchlich den Namen Gottes anwende; denn ein Gott bezeichnet immer ein willkürliches, geiſtiges, phantaſtiſches, von der Natur unterſchiedenes Weſen. Um über die Natur hinaus, d. h. zu einem Gotte zu kommen, muß ich einen Satz, einen Sprung machen. Dieſer Sprung iſt das Wunder. Der Rationalismus, der Denkgläubige glaubt aber einen Gott; er glaubt, wie der angeführte Rationaliſt ſich ausdrückt, daß man „das, was wir Geſetz, Weltordnung nennen, ohne allen Grund in die Natur der Dinge ſelbſt legt, die doch kein Geſetz geben, ſondern nur daſſelbe empfangen kann.“ Die Natur giebt allerdings keine Geſetze, aber ſie empfängt auch keine. Geſetze geben nur menſchliche Herrſcher und Geſetze empfangen nur menſchliche Unterthanen; aber beide Begriffe ſind nicht auf die Natur anwendbar, aus dem einfachen Grunde, weil eben Sonne, Mond und Sterne und die ſie zuſammenſetzenden Stoffe keine Menſchen ſind. Es war kein Geſetzgeber, der dem Sauerſtoff geboten, ſich nur in dieſer beſtimmten Gewichtsmenge mit anderen Stoffen zu verbinden, noch hat der Sauerſtoff dieſes Geſetz empfangen, ſondern es liegt in ſeiner Beſchaffenheit, die eins mit der Natur und Exiſtenz des Sauerſtoffes iſt. Der Rationalismus nimmt aber einen Gott an, welcher der Welt, wie der König ſeinen Unterthanen, Geſetze giebt, die nicht in der Natur der Welt, der Dinge liegen; er muß alſo auch annehmen, wenn er conſequent ſein will, daß es Beweiſe von der Exiſtenz eines ſolchen Geſetzgebers giebt, Beweiſe, daß das, was wir Geſetz, Weltordnung nennen, nicht in der Natur der Dinge liegt; dieſe Beweiſe ſind aber die Wunder. Der Beweis z. B., daß es kein nothwendiges, in der Natur des Weibes begründetes Geſetz iſt, ſondern vom Willen Gottes allein abhängt, daß daſſelbe nur durch einen Mann Mutter wird, dieſer Beweis wird nur dadurch gegeben, daß es auch ohne Mann ſchwanger wird. Die Wunder glaubt aber der Denkgläubige nicht; die läugnet er, d. h. er läugnet die in die Sinne fallenden, handgreiflichen ungereimten Wirkungen und Folgen

des Gottesglaubens; aber die Urſachen dieſer Ungereimtheiten, weil dieſe nicht in die Augen fallen, weil dieſe erſt durch gründliches Denken und Forſchen ermittelt werden, und er dazu zu faul, zu beſchränkt, zu oberflächlich iſt, die läßt er beſtehen. Und doch muß ich, will ich conſequent ſein, mit den Wirkungen auch die Urſache aufheben oder mit der Urſache auch die Wirkungen gelten laſſen. Die Natur von Gott abhängig machen, heißt die Weltordnung, heißt die Nothwendigkeit der Natur vom Willen abhängig machen; heißt an die Spitze der Natur einen Fürſten, einen König, einen Herrſcher ſtellen. Aber ſo wie der Fürſt nur dadurch beweiſt, daß er ein wirklicher Herrſcher iſt, daß er Geſetze geben und aufheben kann, ſo beweiſt auch ein Gott nur ſeine Gottheit dadurch, daß er Geſetze abſchaffen, oder wenigſtens augenblicklich, wenn es die Noth erheiſcht, ſuspendiren kann. Der Beweis, daß er ſie gegeben, iſt nur, daß er ſie aufhebt. Dieſen Beweis aber liefert das Wunder. „Gott, ſagt der Biſchof Nemeſius in ſeiner Schrift von der Natur des Menſchen, iſt nicht nur außer aller Nothwendigkeit, ſondern er iſt auch Herr und Macher (sc. der Nothwendigkeit); denn da er ein Weſen iſt, welches Alles kann, was er will, ſo thut er nichts weder aus Nothwendigkeit der Natur, noch aus Verordnung des Geſetzes; Alles iſt für ihn möglich (zufällig), ſelbſt das Nothwendige. Und damit dies gezeigt würde, hielt er einſt auf den Lauf der Sonne und des Mondes, die ſich nothwendig bewegen und immer auf dieſelbe Weiſe verhalten, um zu zeigen, daß nichts für ihn nothwendig, ſondern Alles nach Willkür möglich iſt".

Der Denkgläubige ſucht der Nothwendigkeit des Wunders durch die Ausrede auszuweichen, daß er ſagt: „der göttliche Wille iſt der vollkommenſte, als ſolcher kann er nicht ſich ändern, ſondern er muß unveränderlich auf ein Ziel hinwirken; der göttliche Wille muß daher auch der ſtetigſte ſein, er muß uns als unabänderliches Geſetz, als feſtſtehende Regel erſcheinen, die nie eine Ausnahme zuläßt". Wie lächer-

lich! ein Wille, der nicht als Wille, der als unabänderliches Geſetz erſcheint, iſt eben auch kein Wille, iſt nur eine geiſtliche Phraſe und Umſchreibung der Naturnothwendigkeit, iſt nur ein Ausdruck der rationaliſtiſchen Halbheit und Ungründlichkeit, welche zu ſehr von der Theologie beherrſcht iſt, um die Natur in ihrer vollen Wahrheit, und zu ſehr von der Natur, um die Theologie in ihren Conſequenzen anzuerkennen, welche daher ein Ebenbild ihrer eigenen Unentſchiedenheit, einen Willen, der kein Wille, und eine Nothwendigkeit, die keine Nothwendigkeit iſt, an die Spitze der Welt ſtellt. Ein Wille, der immer daſſelbe thut, iſt kein Wille. Wir ſprechen nur deßwegen der Natur den Willen, die Freiheit ab, weil ſie immer und immer daſſelbe thut. Wir ſagen, daß nur deßwegen der Apfelbaum aus Nothwendigkeit, nicht aus Willensfreiheit Aepfel trägt, weil er nur Aepfel, und zwar immer nur Aepfel derſelben Art und Beſchaffenheit trägt; wir ſprechen nur deßwegen dem Vogel die Freiheit des Singens ab, weil er immer dieſelben Lieder ſingt, alſo keine anderen ſingen kann. Der Menſch aber bringt nicht immer dieſelben Früchte hervor, wie der Baum; er ſingt nicht immer dieſelben Lieder wie der Vogel; er ſingt bald dieſes, bald jenes, bald ein trauriges, bald ein luſtiges. Verſchiedenheit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit, Unregelmäßigkeit, Geſetzwidrigkeit ſind allein die Erſcheinungen, die Wirkungen, als deren Urſache wir uns ein freies, wollendes Weſen denken. So ſchloſſen die Chriſten aus dem unveränderlichen und regelmäßigen Lauf der Geſtirne, daß ſie keine göttlichen, freien Weſen wären, wie die Heiden glaubten, denn wenn ihre Bewegung eine freie wäre, ſo würden ſie ſich bald dahin, bald dorthin bewegen. Sie hatten Recht: ein freies Weſen bewahrheitet ſich nur in freien, unſtetigen Aeußerungen. Der Fluß, die Quelle, die vor unſerem Auge und Ohre vorbeirauſcht, macht, höchſtens nur bald ſchwächer, bald ſtärker, je nachdem ſich die Waſſermaſſe vermehrt oder vermindert, alſo dem Weſen nach immer denſelben Eindruck auf mich. Aber wie verſchieden wirkt auf mich der Geſang

des Menſchen! Bald ſtimmt er mich ſo, bald ſo; bald erregt er die, bald jene ganz widerſprechende Empfindung; bald fällt er in dieſe, bald in jene Tonart. Ein monotones Weſen, ein Weſen, das ſich immer gleichbleibend äußert, immer gleichförmig wirkt, iſt daher ſo wenig ein freies, als das immer in ſeinen Wirkungen ſich gleichbleibende, unveränderliche Waſſer ein freies, menſchliches Weſen iſt. Thöricht iſt es, wenn der Vernunftgläubige die Wunderthätigkeit deßwegen von Gott entfernt, weil ſie eine zu menſchliche Vorſtellung ſei. Wenn man die Menſchlichkeit oder Menſchenähnlichkeit Gottes aufhebt, ſo hebt man auch die Gottheit auf. Was Gott von den Menſchen unterſcheidet, das iſt eben die Natur, das ſind nur die von der Natur abgezogenen Eigenſchaften oder Kräfte, wie z. B. die Kraft der Natur, durch welche das Gras wächſt, das Kind im Mutterleibe ſich bildet. Will man alſo ein Weſen, das nichts mit dem Menſchen gemein hat, ſo ſetze man an die Stelle Gottes die Natur; will man aber ein Weſen, das Wille, Verſtand, Bewußtſein, Perſönlichkeit, wie der Menſch hat, ſo wolle man auch ein vollkommenes, ganzes, menſchliches Weſen, ſo läugne man alſo auch nicht, daß Gott Wunder wirkt, daß er zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Umſtänden auch Verſchiedenes thue und beabſichtige, kurz daß ſein Wille ſo veränderlich ſei, als der Wille eines Monarchen, eines Menſchen überhaupt, denn nur ein veränderlicher Wille iſt Wille. Voluntas hominis, ſagen die Juriſten, est ambulatoria usque ad mortem, d. h. der Wille des Menſchen iſt veränderlich bis an ſeinen Tod. Was ich immer, unveränderlich will, brauche ich nicht zu wollen; das Immer, die Unveränderlichkeit iſt die Aufhebung, der Tod des Willens. Ich will gehen, weil ich bis jetzt geſeſſen oder geſtanden; arbeiten, weil ich bis jetzt geruht und gefaulenzt; ruhen, weil ich bisher gearbeitet habe. Wille iſt nur, wo Gegenſätze, wo Unſtetigkeiten, wo Ab- und Unterbrechungen ſtattfinden. Dieſer Wechſel, dieſe Unterbrechung des ewigen Einerleis der Natur iſt aber auf dem Gebiete des religiöſen Glaubens, welcher ein wollendes

Wesen an die Spitze der Welt setzt, das Wunder. Das Wunder läßt sich daher nicht vom Gottesglauben losreißen ohne die größte Willkür. Aber eben diese Willkür, diese Halbheit, dieser Mangel an Gründlichkeit ist das Wesen unserer Denkgläubigen oder Rationalisten, unserer modernen Christen überhaupt. Noch ein Beispiel, um diese meine Behauptung zu rechtfertigen. Derselbe angeführte Rationalist läßt sich, im Widerspruch übrigens mit manchen anderen Rationalisten, welche die Auferstehung so erklären, daß Christus nicht wirklich gestorben sei am Kreuze, die Auferstehung gefallen, nimmt sie als ein historisches Factum an, aber nicht nur ohne die Folgerungen zu ziehen, die mit der Annahme dieser Auferstehung verbunden sind, sondern auch ohne die näheren Umstände, welche in der h. Schrift dieses angebliche Factum begleiten, anzunehmen. Daß, wie Marcus, Matthäus, Lucas einstimmig erzählen, beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten von oben bis unten in zwei Stücke zerrissen, daß, wie Matthäus erzählt, die Felsen zerrissen, die Gräber sich aufthaten, die Erde selbst erbebte, sowohl beim Tode, als bei der Auferstehung Christi, das erklärt er für Ausschmückung der mündlichen Ueberlieferung. Allein wenn Christus wirklich von den Todten auferstanden ist, nicht aus einem bloßen Scheintod wieder zum Leben erwachte, so war diese Auferstehung von den Todten ein Wunder, und zwar ein ungeheuer großes und wichtiges Wunder; denn es war ja der Sieg über den Tod, der Sieg über die Naturnothwendigkeit, und zwar die allerhärteste, die allerunbeugsamste, welche selbst die heidnischen Götter aufzuheben zu schwach waren. Wie ist es daher möglich, daß ein so großes Wunder vereinzelt dasteht? Müssen mit diesem Wunder nicht noch andere Wunder verbunden gewesen sein? Ist es nicht natürlich, nicht nothwendig, wenn man einmal dieses Wunder annimmt, zu glauben, daß die ganze Natur erbebte, als die Kette der Naturnothwendigkeit, die Kette, welche den Todten an den Tod, an das Grab fesselt, gewaltsam zerrissen wurde? Wahrlich, unsere gläubigen Vorfahren

waren weit denkgläubiger, als unſere jetzigen Denkgläubigen; denn ihr Glaube war ein zuſammenhängendes Ganzes; ſie dachten, wenn ich dieſes glaube, ſo muß ich auch jenes glauben, ob es mir gleich nicht behagt; wenn ich den Grund annehme, ſo muß ich auch die Folge auf mich nehmen, kurz, wenn ich A ſage, ſo muß ich auch B ſagen.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe in der vorigen Stunde behauptet, daß die wundervollen Ereignisse beim Tode Jesu mit der Auferstehung im innigsten Zusammenhange stehen. Ist nämlich Christus auferstanden von den Todten, so ist die Auferstehung ein Wunder, ein Beweis der göttlichen Allmacht, vor welcher der Tod nichts ist; ein Wunder kann aber nicht für sich allein dastehen und bedarf zu seiner Beglaubigung anderer wunderbarer und außerordentlicher Ereignisse. Die Auferstehung stünde ganz sinnlos da, wenn sie nicht durch andere Wunder vorbereitet und unterstützt würde. Bei dem Tode eines Wesens, das von den Todten wieder aufersteht, und dadurch den Beweis der Welt geben soll, daß es keinen Tod giebt, denn das ist der Sinn der Auferstehung, kann es nicht so gewöhnlich und natürlich zugehen, wie bei dem Tode irgend eines gemeinen Menschen. Wenn ich daher einmal so weit gehe, wie der genannte Rationalist, daß ich die mit der Auferstehung in einem innigen Zusammenhang stehenden Wunder für Sagen, für dichterische Ausschmückung, für Werke der Phantasie erkläre, so muß ich nothwendig noch einen Schritt weiter gehen, und auch die Auferstehung selbst für ein Werk der religiösen Einbildungskraft erklären. Was der Mensch wünscht, nothwendig wünscht — nothwendig nach dem Standpunkt, worauf er steht — das glaubt er. Der Wunsch ist das Verlangen, daß Etwas sei, was nicht ist; die Einbildungskraft, der Glaube stellt es dem Menschen

als ſeiend vor. So wünſchten ſich die Chriſten ein himmliſches Leben; ſie hatten keine irdiſchen Wünſche wie die Heiden, kein Intereſſe weder an der natürlichen, noch der politiſchen Welt. „Die Definition, ſagt z. B. der griechiſche Kirchenvater Theodoret, die Plato vom wahren Philoſophen giebt, daß er ſich nicht um das politiſche Weſen und Treiben bekümmere, paßt nicht auf die heidniſchen Philoſophen, ſondern nur auf die Chriſten, denn Sokrates, der größte Philoſoph, trieb ſich in Gymnaſien und Werkſtätten herum, diente ſelbſt als Soldat. Aber Die, welche die chriſtliche oder evangeliſche Philoſophie ergriffen, haben ſich von dem politiſchen Getümmel zurückgezogen und in einſamen Orten der religiöſen Beſchauung und der dieſer entſprechenden Lebensart gewidmet, ohne durch die Sorge für Weiber, Kinder und irdiſche Güter zerſtreut zu werden.“ Die Wünſche der Chriſten gingen nach einem anderen beſſeren Leben, und ſie glaubten daher, daß es ein ſolches gebe. Wer kein anderes Leben wünſcht, glaubt auch keines. Der Gott, die Religion iſt aber nichts, als der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitstrieb, Glückſeligkeitswunſch des Menſchen. Den chriſtlichen Wunſch eines himmliſchen, ſeligen Lebens, eines Lebens ohne Ende, ohne die Schranke des Todes, ſtellte daher die religiöſe Einbildungskraft als erfüllt vor in dem vom Tode auferſtandenen Chriſtus; denn von ſeiner Auferſtehung hängt ja die Auferſtehung, die Unſterblichkeit des Chriſten ab; er iſt ja das Vorbild derſelben. Die Erfüllung dieſes Wunſches oder vielmehr der Glaube an die Erfüllung deſſelben, die wirkliche Auferſtehung Chriſti mag nun allerdings, abgeſehen davon, daß der Glaube an eine Auferſtehung überhaupt ſchon lange vor dem Chriſtenthum beſtand, ſchon ein Glaubensartikel der zoroaſtriſchen oder perſiſchen Religion war, eine hiſtoriſche Veranlaſſung gehabt haben, nämlich die, daß Chriſtus von den Seinigen für todt gehalten, als todt betrauert worden war, und daher, als er wiederkam, von ihnen als ein wirklich vom Tode Auferſtandener angeſehen wurde. Aber es iſt Pedantismus und gänzlicher Mißverſtand der Religion, die religiöſen Thatſachen, die nur im

Glauben exiſtiren, auf geſchichtliche Thatſachen zurückführen, die ihnen zu Grunde liegende geſchichtliche Wahrheit ermitteln zu wollen. Das Geſchichtliche iſt nichts Religiöſes und das Religiöſe nichts Geſchichtliches, oder eine geſchichtliche Perſon, ein geſchichtliches Ereigniß iſt, ſo wie es Gegenſtand der Religion wird, nicht mehr Geſchichtliches, ſondern ein Ding, ein Geſchöpf des Gemüths, der Einbildungskraft. So iſt auch der Jeſus, wie ich ſchon in einer frühern Stunde ſagte, der und wie er uns in der Bibel überliefert wird, keine geſchichtliche Perſon mehr, ſondern eine religiöſe; er iſt uns dargeſtellt hier als ein wundervolles, wunderthätiges, allmächtiges Weſen, welches alle Wünſche des Menſchen, d. h. alle die Wünſche, die nichts Schlechtes, nichts im Sinne des Chriſten Unſittliches wollen, erfüllen kann und wirklich erfüllt, als ein Weſen folglich der Phantaſie, der Einbildungskraft.

Um das Wunder wegzuſchaffen, hilft ſich der Denkgläubige auch mit dieſem Grunde, daß, wie der angeführte Rationaliſt ſagt, „der Wunderbegriff, wenn er einen wiſſenſchaftlichen Beweis (?) für die Offenbarung geben ſoll, beſtimmt werden muß als eine ſolche Thatſache in der Sinnenwelt, welche nicht durch den natürlichen Zuſammenhang wirkender Urſachen erklärt werden kann, wo alſo zu ſchließen iſt, daß Gottes Hand unmittelbar eingegriffen und gewirkt habe. Um aber gewiß zu ſein, daß eine Thatſache nicht nach der Naturordnung erfolgt ſein könne, müßte man die ganze Natur und alle Geſetze derſelben vollſtändig kennen. Da nun aber kein Menſch eine ſolche Erkenntniß hat, oder haben kann, ſo kann auch das Urtheil, daß eine Thatſache ſchlechthin nicht aus dem Zuſammenhange der Dinge entſprungen ſein könne, ſondern durch eine außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entſprungen ſein müſſe, niemals zu völliger Evidenz gebracht werden.“ Allein die Wunder unterſcheiden ſich auf eine ſo augenfällige und unverkennbare Weiſe von den Wirkungen der Natur, daß man ſchlechtweg, ohne Bedenken behaupten kann, daß ſie nicht aus dem Zuſammenhang der natürlichen Dinge und Urſachen entſprungen ſein können, weil eben die Wünſche

und Einbildungen des Menſchen, welche uns die Wunder als wirkliche Thatſachen vorſtellen, außer und über dem Zuſammenhange der Dinge, außer und über der Nothwendigkeit der Natur ſtehen, gleichwie der Wunſch des unheilbaren Blinden, zu ſehen, außer allem natürlichen Zuſammenhang mit der Natur der Blindheit, ja in directem Widerſpruch mit den natürlichen Bedingungen und Geſetzen der Erfüllbarkeit dieſes Wunſches ſteht; daher die Beſtimmung der alten Theologen, daß das Wunder nicht nur über, ſondern auch gegen die Naturordnung, gegen das Weſen der Natur ſei, vollkommen richtig iſt; denn ſie ſtellt uns die Natur des Wunſches dar. Allerdings kann man alſo apodictiſch, wie die Philoſophen ſprechen, d. h. mit unbedingter Gewißheit und Entſchiedenheit behaupten, daß die Wunder nicht aus der Natur, d. h. der äußern Natur erklärt werden, daß ſie nur durch außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entſtanden ſein können; nur iſt zu bemerken, daß dieſe göttliche, übernatürliche Macht eben die Macht der menſchlichen Wünſche und Einbildungskraft iſt. Kurz das Weſen der Religion, das Weſen der Gottheit offenbart nur das Weſen des Wunſches und der mit ihm unzertrennlich verbundenen Einbildungskraft; denn nur die Einbildungskraft iſt es, welche auch den Gott des Denkgläubigen, den Gott des philoſophiſchen Denkers, der nichts iſt als ſein eigenes Denkweſen, als ein außer dem Denken exiſtirendes Weſen vorſtellt. Aus der gegebenen Erklärung erhellt auch, wie thöricht die Frage oder der Streit um die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Wunder iſt. Dieſer Streit, dieſe Frage kann nur entſtehen, wenn man das Wunder an ſich ſelbſt betrachtet, oder nur an die äußere Erſcheinung ſich hält, ohne auf den inneren pſychologiſchen oder menſchlichen Grund, dem dieſe äußere Erſcheinung allein ihre Exiſtenz verdankt, zurück zu gehen. Der pſychologiſche oder menſchliche Urſprung des Wunders erhellt übrigens auf augenſcheinliche Weiſe auch ſchon daraus, daß die Wunder durch Menſchen oder, wie ſich der religiöſe Glaube ausdrückt, durch Gott vermittelſt der Menſchen geſchehen. Hierin liegt auch

der augenfällige Unterſchied zwiſchen den ſogenannten natürlichen und den religiöſen Wundern, den wir früher berührten. Die religiöſen Wunder ſind nicht denkbar ohne den Menſchen; denn ſie beziehen ſich nur auf den Menſchen. Die natürlichen Wunder, d. h. die von uns bewunderten Erſcheinungen der Natur ſind, auch wenn kein Menſch iſt und ſie bewundert. Die Wunder der Geologie, die Mega- und Dinotherien, die Ichthyoſauren exiſtirten, wenigſtens nach der Annahme unſerer gegenwärtigen Geologie, ehe noch die Menſchen exiſtirten; aber ehe es einen Joſua gab, wurde auch nicht die Sonne in ihrem natürlichen Lauf unterbrochen.

Es ſcheint auf den erſten oberflächlichen Blick paradox, d. h. auffallend und ſonderbar, die Religion aus den Wünſchen des Menſchen abzuleiten, ja ſogar die Gottheit, das gegenſtändliche Weſen der Religion als eins mit dem Wunſche zu erklären; denn in der Religion, wenigſtens der chriſtlichen, betet ja der Menſch: Herr! nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe; die Religion gebietet ja Aufopferung der menſchlichen Wünſche. Aber der Chriſt — natürlich der ächte, antike, nicht der moderne Chriſt — opfert nur auf den Wunſch des Reichthums, den Wunſch, Kinder zu bekommen, den Wunſch der Geſundheit oder des langen Lebens, aber nicht den Wunſch der Unſterblichkeit, den Wunſch göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit. Er unterordnet alle dieſe in ſeinem Sinne zeitlichen, irdiſchen, fleiſchlichen Wünſche dem Einen Haupt- und Grundwunſch der Seligkeit; und von dieſem Wunſche, von der Vorſtellung, von der Phantaſie eines ewigen himmliſchen Lebens unterſcheidet ſich nicht die chriſtliche Gottheit; ſie iſt nur dieſer perſonificirte, als ein wirkliches Weſen vorgeſtellte Wunſch. Gottheit und Seligkeit iſt daher dem wahren Chriſten eins. Selbſt der Menſch, der keine ſolche überſchwänglichen, überirdiſchen Wünſche hat, wie der Chriſt, der auf dem Boden der Wirklichkeit, dem Boden des wirklichen Lebens und Menſchen mit ſeinen Wünſchen ſtehet, ja ſelbſt der, welcher

ganz gemein egoistische Wünsche hat, muß unzählige Nebenwünsche seinem Hauptwunsch, wenn er ihn verwirklichen will, aufopfern. Ein Mensch, der keinen andern Wunsch hat, als reich zu werden oder gesund zu bleiben, muß unzählige Wünsche unterdrücken, wenn er wirklich reich werden, wirklich gesund bleiben will. So sehr er in diesem Augenblick dieses Vergnügen sich zu verschaffen wünscht, er muß es sich versagen, wenn er über der Befriedigung eines augenblicklichen Triebs, Reizes oder Wunsches nicht seinen Grundwunsch vereiteln will. Wenn es daher heißt in der christlichen Religion: nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! so ist der Sinn dieser Worte nur der: nicht der Wille, nicht der Wunsch, der Dieses oder Jenes will und wenn er erfüllt wird, mir vielleicht später zum Verderben gereicht, nicht der Wille der überhaupt sogenannten zeitlichen Güter geschehe; aber keineswegs ist damit gesagt, daß nicht der Wille des Glückseligkeitstriebs überhaupt, nicht der Wunsch des bleibenden, ewigen Glücks, der himmlischen Glückseligkeit geschehen soll. Der Christ setzt ja voraus, wenn er wünscht oder betet, daß der Wille Gottes geschehe, daß dieser Wille nur das Beste, das Wohl des Menschen, wenigstens sein ewiges Wohl und Heil wolle. (28) Der Zurückführung der Religion und der Götter auf die Wünsche der Menschen widerspricht also keineswegs die Resignation, die Verzichtung auf Befriedigung dieser oder jener einzelnen Wünsche, welche die Religion gebietet. Es steht fest: wo der Mensch aufhört, hört auch die Religion auf, aber wo der Wunsch aufhört, hört auch der Mensch auf. Keine Religion, kein Gott ohne Wunsch; aber auch kein Mensch ohne Wunsch! Der Unterschied zwischen den Wünschen, ohne welche es keine Religion oder Gottheit, und den Wünschen, ohne welche es keine Menschheit giebt, ohne welche der Mensch nicht Mensch ist, ist nur der, daß die Religion Wünsche hat, die nur in der Einbildungskraft, im Glauben sich erfüllen; der Mensch aber als solcher oder der Mensch, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanschauung, an die Stelle des Himmels die Erde setzt, Wünsche

hat, die nicht die Grenzen der Natur und Vernunft überſpringen, die im Bereiche der natürlichen Möglichkeit und Verwirklichung liegen.

Der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen dem Weſen des Wunſches und dem Weſen der Religion läßt ſich auch ſo ausdrücken. Die Wünſche des Menſchen ſind willkürlich, geſetz- und zügellos; aber die Religion giebt Geſetze, legt dem Menſchen Pflichten, Beſchränkungen auf. Allein die Pflichten ſind nichts Andres, als die Grundtriebe, die Grundanlagen, die Grundwünſche des Menſchen, welche in den Zeiten und Zuſtänden der Unbildung die Religion oder Gott, in den Zeiten der Bildung die Vernunft, die eigene Natur des Menſchen zu Geſetzen macht, denen er dieſe oder jene beſondern Begierden, Wünſche und Leidenſchaften unterwerfen ſoll. Alle Religionen, vorzüglich aber die, welche in der Geſchichte der menſchlichen Cultur von Bedeutung ſind, hatten nichts Andres im Sinne, als das Wohl des Menſchen. Die Pflichten, die Beſchränkungen, die ſie den Menſchen auferlegten, legten ſie ihnen nur auf, weil ſie ohne dieſelben nicht den Grundzweck, den Grundwunſch des Menſchen, glücklich zu ſein, erreichen und erfüllen zu können glaubten. Es giebt allerdings Fälle im Leben, wo die Pflicht und der Glückſeligkeitstrieb im Menſchen in Widerſpruch gerathen, wo man ſeiner Pflicht ſelbſt ſein Leben opfern muß; aber ſolche Fälle ſind tragiſche, unglückliche oder überhaupt beſondere, außergewöhnliche Fälle. Man kann ſie nicht als Grund anführen, um damit den Widerſpruch von Pflicht und Moral und Glückſeligkeitstrieb zum Geſetz, zur Norm, zum Princip zu erheben. Die Pflicht hat urſprünglich und geſetzmäßig nichts Andres im Sinne und Auge, als das Wohl, als das Glück des Menſchen. Was der Menſch wünſcht, vor allem Anderen wünſcht, das macht er ſich zum Geſetz, zur Pflicht. Wo die Exiſtenz oder, was eins iſt, das Wohl eines Volkes, — denn was iſt die Exiſtenz ohne Wohl, ohne Glück? — und eben damit auch des einzelnen Menſchen an den Ackerbau gebunden war, wo der Menſch nicht glücklich, nicht Menſch ſein konnte — denn nur der glückliche Menſch iſt Menſch, voller, freier,

wahrer, ſich als Menſch fühlender Menſch — ohne Ackerbau, wo alſo der Hauptwunſch des Menſchen das Gedeihen und Gelingen des Ackerbaus war, da war derſelbe auch eine religiöſe Pflicht und Angelegenheit. Und wo der Menſch ſeine menſchlichen Wünſche und Zwecke nicht erreichen kann, ohne die ihn beläſtigenden wilden Thiere zu vernichten, da iſt dieſe Vernichtung eine religiöſe Pflicht, da iſt das Thier ſelbſt, das dem Menſchen zur Erfüllung dieſer Wünſche, zur Verwirklichung ſeiner Glückſeligkeit, zur Erreichung ſeiner menſchlichen Zwecke verhilft, der Hund, wie in der alten perſiſchen Religion, ein religiöſes, ein heiliges, ein göttliches Thier. Kurz der Gegenſatz von Pflichten und Wünſchen iſt nur ein von beſonderen Fällen des Menſchenlebens abgezogener, hat keine allgemeine Wahrheit und Gültigkeit. Im Gegentheil: was der Menſch im Grunde ſeines Herzens wünſcht, das iſt die einzige Regel und Pflicht ſeines Lebens und Thuns. Die Pflicht, das Geſetz verwandelt nur in einen Gegenſtand des Willens und Bewußtſeins, was der unbewußte Trieb des Menſchen will. Iſt es, um auf den Grund der geiſtigen Unterſchiede und Neigungen des Menſchen dieſes im Beiſpiel zu zeigen, Dein — verſteht ſich begründeter — Wunſch, Dein Trieb, ein Künſtler zu werden, ſo iſt es auch Deine Pflicht, einer zu werden, und darnach Deine ganze Lebensweiſe zu beſtimmen. Wie kommt denn nun aber der Menſch dazu, daß er ſeine Wünſche in Götter, in Weſen verwandelt, wie z. B. den Wunſch, reich zu werden, in einen Gott des Reichthums, den Wunſch der Fruchtbarkeit in eine Gottheit, die fruchtbar macht, den Wunſch, ſelig zu werden, in einen ſeligen Gott, den Wunſch, nicht zu ſterben, in ein den Tod überwindendes, unſterbliches Weſen? Was der Menſch wünſcht, je nach ſeinem Standpunkt, nothwendig, weſentlich wünſcht, das glaubt er, wie geſagt, das hält er auf dem Boden, in dem die Religion wurzelt, für etwas Wirkliches oder Mögliches; er zweifelt nicht, daß es ſein kann; die Bürgſchaft ſeiner Möglichkeit iſt ihm eben ſein Wunſch. Der Wunſch gilt ihm an und für ſich ſelbſt ſchon für eine Zaubermacht. In der altdeut-

ſchen Sprache iſt „Wünſchen ſo viel als Zaubern“. In der altdeutſchen Sprache und Religion hieß der höchſte Gott ſogar unter anderem auch Wunſch, womit die alte Sprache, wie Jacob Grimm in ſeiner deutſchen Mythologie ſagt, den „Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben ausdrückte“, und er glaubt, daß das Wort: Wunſch abſtammt von Wunjo, welches Freude, Wonne oder Vollkommenheit jeder Art bedeutet. Grimm betrachtet es daher als einen Ueberreſt des alten heidniſchen Sprachgebrauchs, daß mehrere Dichter des 13. Jahrhunderts den Wunſch perſonificiren, als ein gewaltiges, ſchöpferiſches Weſen darſtellen, und bemerkt dabei, daß man bei ihnen in den meiſten Fällen an die Stelle des Namens: Wunſch, den Namen Gottes ſetzen könne. Wenn er aber dabei die Bedeutung des Wunſches in der ſpäteren Sprachweiſe, wo er das Streben nach den Gaben und Vollkommenheiten, die Gott beſitzt, bedeutet, von der urſprünglichen Bedeutung unterſcheidet, ſo iſt nicht zu überſehen, daß urſprünglich im Sinne der Sprache und Religion der Wunſch und der Gegenſtand des Wunſches eins iſt. Was ich zu haben wünſche, das habe ich ja in der Einbildung, was ich zu ſein wünſche — geſund, reich, vollkommen — das bin ich ja wirklich in der Einbildung; denn indem ich mir Geſundheit wünſche, ſtelle ich mich als geſund vor. Eben deswegen iſt der Wunſch als Wunſch ein göttliches Weſen, eine übernatürliche Zaubermacht, denn alle nur immer wünſchenswerthen Kräfte und Gaben ſchüttet er aus dem Füllhorn der Phantaſie über mich aus. Es hat mit dem heidniſchen Wunſch dieſelbe Bewandtniß, wie mit dem chriſtlichen Segen. Segnen iſt ſo viel als Gutes wünſchen, Segen alſo ſo viel als Wunſch, aber der Segen bedeutet auch den Gegenſtand, das Gute, das man ſich und Anderen wünſcht. „Daher auch in der Schrift, ſagt Luther in ſeiner „Auslegung des Segens“, die gemeine Weiſe zu reden iſt: Gieb mir einen Segen. Haſt du nicht mehr Segen? das iſt: Gieb mir etwas, als Gut, Brot, Kleid. Denn es iſt alles eitel Gottes Gaben und durch ſeinen Segen haben wir, was wir haben, und heißet auch darum ein Segen,

das iſt eine Gottes Gabe, die er uns durch ſeinen Segen gibt". Der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Wunſch oder Segen und dem menſchlichen Wunſch oder Segen iſt nur der, daß der göttliche Wunſch der erfüllte, verwirklichte menſchliche Wunſch iſt. Gott heißt daher Wunſch aus demſelben Grunde, aus welchem Gott überhaupt als der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitswunſch des Menſchen bezeichnet werden kann, ja muß, aus demſelben Grunde, aus welchem „das Gebet allmächtig" heißt, aus welchem die göttliche Allmacht ſelbſt nur die in ein gegenſtändliches Weſen verwandelte oder als ſolches vorgeſtellte Allmacht des menſchlichen Gebetes und Wunſches iſt. Die Religion ſtellt, wie die Dichtkunſt, das als wirklich, als ſinnlich exiſtirend vor, was nur in der Vorſtellung exiſtirt, verwandelt Wünſche, Gedanken, Einbildungen, Gemüthszuſtände in wirkliche vom Menſchen unterſchiedene Weſen. Der Glaube an Hexerei und Zauberei kommt eben daher, daß die Menſchen dem Wunſche eine über den Menſchen hinausgehende, nach Außen wirkende Macht und Kraft zuſchrieben, daß ſie glaubten, daß einem Menſchen wirklich das Uebel geſchehe, welches man ihm anwünſche. Die Römer und Griechen ſtellten die Wünſche des Rachegefühls, die Verwünſchungen, die Flüche ſelbſt als Götter oder vielmehr Göttinnen vor, d. h. als Weſen, welche die Flüche vollſtreckten, die Wünſche der Rache erfüllten. Dort hießen ſie Dirä, hier Arä. Was vom Fluch, gilt auch vom Segen. „In der heil. Schrift, ſagt Luther in ſeiner Auslegung Moſe, ſind thätliche Segen, nicht allein Wünſch-Segen, ſondern die dasjenige gewißlich beſtimmen, mit der That geben und mitbringen, wie die Worte lauten.... Wenn ich alſo ſagte: wollte Gott, daß dir deine Sünden vergeben würden ... das möchte man einen Segen der Liebe nennen. Aber der Segen der Verheißung und des Glaubens und der gegenwärtigen Gaben lautet alſo: Ich abſolvire dich von deinen Sünden". Das heißt eben: der Glaube, die Einbildungskraft verwandelt das Subjective in Objectives, das Vorgeſtellte in Wirkliches, das: „O wär' ich! O hätt' ich!" in: das Ich bin, ich

habe, das Wunſchweſen in Thatweſen. Weil aber der Menſch, wie ſich von ſelbſt verſteht, ſeine Wünſche, ſeien ſie nun gute oder böſe, Segnungen oder Verwünſchungen, in gewiſſe Worte und Formeln faßt, ſo ſchreibt er eben dieſen Formeln, Worten, Namen außer den Menſchen hinausgehende, gegenſtändliche Wirkungen, d. i. Zauberkräfte zu. So glaubten z. B. die religiöſen Römer, daß man durch gewiſſe Gebets- oder Zauberformeln Regen und Wetter machen und vertreiben, die Früchte auf dem Felde verheren, Häuſer vor Feuersbrunſt ſchützen, Wunden und Krankheiten heilen, Menſchen, die davon laufen wollen, bannen könne. So glauben noch jetzt die Altbaiern, daß man Einen „zu todt beten," d. h. durch Gebete tödten könne. Eben aus dieſem Glauben oder Aberglauben kommt es auch, daß die Menſchen ſich ſcheuen, die Worte oder Namen von Dingen, die ſie fürchten, auszuſprechen, weil ſie mit dem Namen auch den Gegenſtand, den er bezeichnet, herbeizuzaubern oder ſich auf den Hals zu laden wähnen. Die nordamerikaniſchen Wilden fürchten ſich zum Theil ſo ſehr vor den Todten, daß ſie auch nicht einmal den Namen der Verſtorbenen ausſprechen, daß Lebende von gleichem Namen einen andern Namen annehmen. Sie glauben alſo, daß der Todte — als Todter, als Geſpenſt — ſo lange exiſtirt, als er genannt und vorgeſtellt wird, daß er dagegen nicht mehr exiſtirt, wenn er *für ſie* nicht mehr exiſtirt, daß er nicht iſt, wenn ſie ihn nicht denken, nicht nennen. So glaubten auch die Griechen und Römer, daß ein Omen, ein Vorbedeutungszeichen nur dann eine Wirkung habe, wenn man es beachte, was freilich ganz richtig iſt denn es hat nur eine gute oder ſchlimme Wirkung, wenn ich demſelben eine erfreuliche oder traurige Bedeutung gebe. Eben ſo glauben viele Völker, ja die meiſten im kindlichen oder rohen Zuſtand, daß, wenn ſie von den Todten träumen, die Todten ihnen wirklich erſcheinen; ſie halten überhaupt das Bild, die Vorſtellung von einem Weſen, von einem Gegenſtand für dieſes Weſen, für dieſen Gegenſtand ſelbſt. Ungebildete Völker glauben ſelbſt, daß die Seele im Traume außer den

Leib hinausspaziere und an Orte sich hinbegebe, wohin die Phantasie den Menschen im Traume versetzt; sie halten also diese Traumfahrten für wirkliche Fahrten, die Lügen und Märchen, die ihnen die Phantasie vorsagt, für Wahrheiten und Thatsachen. Die Grönländer glauben sogar, daß auch im Wachen die Seele sich vom Leibe trenne und Reisen mache, weil man ja auch im Wachen oft in Gedanken sich an ferne Orte versetzt, nicht da geistig ist, wo man leiblich ist. Wir haben an diesen Vorstellungen übrigens nur sinnliche, rohe, augenfällige Beispiele, wie überhaupt der Mensch das Subjective in Objectives verwandelt, d. h. das, was nur in ihm, nur in seinem Denken, Vorstellen, Einbilden existirt, zu etwas außer dem Denken, Vorstellen, Einbilden Existirenden macht, namentlich, wenn das, was er vorstellt, ein Gegenstand ist, der mit dem Glückseligkeitstrieb zusammenhängt, ein Gegenstand, den er wünscht als ein Gut, fürchtet als ein Uebel; denn wie die Furcht macht auch die Liebe, das Verlangen, die Sehnsucht nach Etwas den Menschen blind, so daß er nichts Andres sieht, als was er eben liebt und wünscht, alles Andere darüber vergißt. Oder anders ausgedrückt: der Mensch verwandelt nicht gleichgültig jede Vorstellung, jede Einbildung, jeden Gedanken und Wunsch, sondern hauptsächlich nur solche *in Wesen*, die mit *seinem eignen* Wesen auf's innigste zusammenhängen, welche ein charakteristischer Ausdruck seines Wesens sind, die eben deswegen für ihn so wirklich sind, als sein eigenes Wesen, die für ihn den Charakter der Nothwendigkeit haben, weil eben diese Vorstellungen in seinem Wesen begründet sind. So hielten die Heiden ihre Götter für wirkliche Wesen, weil sie sich *keine anderen* Götter denken *konnten*, weil diese nur mit ihrem heidnischen Wesen übereinstimmten, den heidnischen Bedürfnissen und Wünschen entsprachen. Die Christen dagegen zweifeln nicht, daß die Götter der Heiden nur *eingebildete* Wesen sind, aber nur weil die Güter, welche diese Götter spendeten, die Wünsche, welche diese Götter erfüllten, im Sinne der wahren Christen eitle, nichtige Wünsche sind. Es ist im Sinne des wahren

Chriſten nicht nothwendig, geſund zu ſein, wozu alſo einen Gott der Geſundheit? nicht nothwendig, reich zu ſein, wozu alſo einen Gott des Reichthums? Es iſt in ihrem Sinne nur nothwendig, was zur ewigen himmliſchen Seligkeit verhilft. Kurz der Chriſt hält nur die Gedanken, Vorſtellungen, Einbildungen für wirkliche Weſen, welche mit ſeinem chriſtlichen Weſen übereinſtimmen und zuſammenhängen, welche ein Abbild ſeines eigenen Weſens ſind, welche ſein eigenes Weſen vergegenſtändlichen. So zweifelt der Chriſt nicht an der Wahrheit und Wirklichkeit der Unſterblichkeit, eines anderen Lebens nach dem Tode, und doch exiſtirt dieſes Leben nur in ſeiner Vorſtellung, ſeiner Einbildung. Und er zweifelt deswegen nicht, weil dieſe Einbildung mit dem chriſtlichen, über die Wirklichkeit hinausſchweifenden Weſen zuſammenhängt. Eben deswegen, weil der Menſch nur einen Gott glaubt, der das eigene Weſen des Menſchen ausdrückt und abſpiegelt, weil er nur das gedachte, vorgeſtellte oder eingebildete Weſen, welches mit ſeinen innerſten Herzenswünſchen in Einklang ſteht, für ein wirkliches Weſen hält; eben deswegen habe ich im Weſen des Chriſtenthums den Satz ausgeſprochen, daß der Glaube an Gott nichts Andres ſei, als der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt, daß er in ſeinem Gotte nichts verehrt, nichts liebt, als ſein eigenes Weſen, daß es aber eben deswegen jetzt nothwendig, jetzt unſere Aufgabe ſei, dieſe unbewußte, verkehrte, phantaſtiſche Verehrung und Liebe des Menſchen in bewußte, gerade, vernünftige Verehrung und Liebe zu verwandeln.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch verwandelt also seine Gefühle, Wünsche, Einbildungen, Vorstellungen und Gedanken in Wesen, d. h. das, was er wünscht, vorstellt, denkt, gilt ihm für ein Ding, selbst außer seinem Kopfe, wenn es gleich nur in seinem Kopfe steckt. „Alle Gegenstände des Gedankens, sagt Kleuker in seinem Zendavesta von der Ormuzdreligion, aber es gilt von jeder, nur daß die Gegenstände nicht dieselben sind, alle Gegenstände des Gedankens (d. h. hier alle Gedankenunterschiede oder Gedankenwesen) sind hier zugleich wirkliche Wesen und damit auch Gegenstände der Huldigung". Daher kommt es auch, daß der Mensch selbst das Nichts, welches nur ein Gedanke, ein Wort ist, außer sich hinaus gesetzt hat, und zu der unsinnigen Vorstellung gekommen ist, daß vor der Welt Nichts gewesen, daß die Welt sogar aus Nichts geschaffen sei. Aber der Mensch verwandelt hauptsächlich nur die Gedanken und Wünsche in Wesen, in Dinge, in Götter, welche mit seinem Wesen zusammenhängen. So verwandelt z. B. der Wilde jede schmerzliche Empfindung in ein böses, den Menschen peinigendes Wesen, jedes Bild seiner Einbildungskraft, das ihn in Furcht und Schrecken versetzt, in ein teuflisches Gespenst. So verwandelt der humane Mensch seine menschlichen Gefühle in göttliche Wesen. Unter allen Griechen hatten allein die Athener, nach Vossius, dem Mitleid, dem Mitgefühl einen Altar errichtet. So verwandelt der politische Mensch

ſeine politiſchen Wünſche und Ideale in Götter. So gab es in Rom eine Freiheitsgöttin, der Gracchus einen Tempel erbaute; ſo hatte auch die Eintracht einen Tempel; ſo auch das öffentliche Wohl, ſo die Ehre, kurz Alles, was dem politiſchen Menſchen von beſonderer Wichtigkeit iſt. Das Reich der Chriſten war dagegen kein Reich von dieſer Welt; ſie betrachteten den Himmel als ihr Vaterland. Die erſten Chriſten feierten daher nicht, wie die Heiden, den Geburtstag, ſondern den Todestag des Menſchen, weil ſie in dem Tode nicht nur das Ende dieſes Lebens, ſondern zugleich den Anfang des neuen, himmliſchen Lebens erblickten. Das iſt ihr Unterſchied von den Heiden, deren ganzes Weſen in das Weſen der natürlichen und bürgerlichen Welt verſunken war. Die Chriſten verwandelten daher nur die mit dieſem ihrem Unterſchied, dieſem ihrem Weſen zuſammenhängenden Wünſche, Gedanken und Vorſtellungen in Weſen. Die Heiden machten den Menſchen mit Haut und Haaren zum Gotte, die Chriſten machen nur das geiſtige und gemüthliche Weſen des Menſchen zum Gotte. Die Chriſten laſſen alle ſinnlichen Eigenſchaften, Leidenſchaften und Bedürfniſſe von ihrem Gott weg, aber nur weil ſie dieſelben von ihrem eigenen Weſen wegdenken, weil ſie glauben, daß auch ihr Weſen, ihr Geiſt ſich, wie ſie ſich ausdrücken, von dieſer körperlichen Schale und Hülle abſchäle, daß ſie einſt Weſen werden, welche nicht mehr eſſen, nicht mehr trinken, welche reine Geiſter ſind. Das, was der Menſch noch nicht wirklich iſt, aber einſt zu werden hofft und glaubt, einſt werden will, was daher nur ein Gegenſtand des Wunſches, der Sehnſucht, des Strebens und eben deßwegen kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung, ſondern nur der Phantaſie, der Einbildung iſt, das nennt man ein Ideal, auf deutſch: ein Ur-, Vor- und Muſterbild. Der Gott des Menſchen oder Volkes, wenigſtens des Volkes, welches nicht, wie der Wilde, ſtets auf dem alten Fleck, auf dem Boden der Rohheit ſtehen bleibt, das weiter kommen will, das eben deßwegen eine Geſchichte hat — denn die Geſchichte hat ihren Grund nur in dem Trieb und Beſtreben des Menſchen, ſich zu

vervollkommnen, ſich ein angemeſſenes Daſein zu verſchaffen — der Gott eines ſolchen Volkes iſt nichts Andres, als ſein Ideal. „Ihr ſollt vollkommen ſein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt", heißt es im Neuen Teſtament. Und im Alten Teſtament heißt es: „Ich bin der Herr, euer Gott, darum ſollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig ſeid, denn ich bin heilig". Wenn man daher unter Religion gar nichts Andres verſteht, als überhaupt Cultus eines Ideals, ſo hat man vollkommen recht, wenn man die Aufhebung der Religion unmenſchlich nennt, denn daß ſich der Menſch ein Ziel ſeines Strebens, ein Vorbild ſetzt, iſt nothwendig. Aber das Ideal, wie es Gegenſtand der Religion, ſo auch der chriſtlichen Religion, kann nicht unſer Muſter ſein. Der Gott, das religiöſe Ideal iſt zwar immer ein menſchliches Weſen; aber doch ſo, daß eine Menge dem wirklichen Menſchen zukommende Eigenſchaften an ihm weggelaſſen ſind; er iſt nicht das ganze menſchliche Weſen; er iſt nur Etwas vom Menſchen, etwas aus dem Ganzen Herausgeriſſenes, ein Aphorismus der menſchlichen Natur. So reißen die Chriſten den Geiſt, die Seele dem Menſchen aus dem Leibe heraus, und machen dieſen herausgeriſſenen, entleibten Geiſt zu ihrem Gotte. Selbſt die Heiden, wie z. B. die Griechen, welche den Menſchen ſo zu ſagen mit Haut und Haaren zum Gotte machten, ſelbſt dieſe machten doch nur die menſchliche Geſtalt, wie ſie ein Gegenſtand des Auges, aber nicht, wie ſie ein Gegenſtand des körperlichen Taſtſinns iſt, zur Geſtalt ihrer Götter. Ob ſie gleich in der Praxis, im Leben, im Cultus ihre Götter wie wirkliche Menſchen behandelten, ihnen ſogar Speiſe und Trank darbrachten, ſo waren die Götter doch in ihrer Vorſtellung, ihrer Dichtkunſt abgezogene Weſen, Weſen ohne wirkliches Fleiſch und Blut. Namentlich gilt dies aber vom chriſtlichen Gott. Wie kann nun aber ein abgezogenes, unſinnliches, unkörperliches Weſen, ein Weſen ohne ſinnliche Bedürfniſſe, Triebe und Leidenſchaften mir zumuthen, daß ich, ein körperliches, ſinnliches, wirkliches Weſen, ihm gleichen, ihm ähnlich ſein ſoll? Wie kann es für mich das Geſetz, das Muſter

meines Lebens und Thuns ſein? wie überhaupt mir Geſetze geben? Der Menſch begreift nicht Gott, ſagt die Theologie, aber Gott begreift auch nicht die Menſchen, ſagt die Anthropologie. Was weiß ein Geiſt von ſinnlichen Trieben, Bedürfniſſen und Leidenſchaften? Woher ſind denn die Geſetze der Moral, ſchreien die Gläubigen, wenn kein Gott iſt? Die Thoren! Geſetze, die der menſchlichen Natur entſprechen, ſind auch nur aus dem Menſchen entſprungen. Ein Geſetz, das ich nicht erfüllen kann, das über meine Kräfte geht, das iſt auch kein Geſetz für mich, kein menſchliches Geſetz; aber ein menſchliches Geſetz hat eben deßwegen auch einen menſchlichen Urſprung. Ein Gott kann alles Mögliche, d. h. alles nur immer Einbildbare, und kann daher auch alles Mögliche dem Menſchen zumuthen. So gut er zu den Menſchen ſagen kann: Ihr ſollt vollkommen und heilig ſein, wie ich, ſo gut kann er auch zu den Menſchen ſagen: Ihr ſollt nicht eſſen und trinken; denn ich, der Herr euer Gott, eſſe und trinke auch nicht. In den Augen eines Gottes iſt ja das Eſſen und Trinken etwas höchſt Unanſtändiges, Unheiliges, Thieriſches. Geſetze, die ein Gott dem Menſchen giebt, d. h. Geſetze, die ein abgezogenes und eben deßwegen nur in der Einbildung exiſtirendes Weſen zu ihrem Grund und Ziel haben, taugen daher nichts für den Menſchen, haben zu ihrer Folge die größte Heuchelei, denn ich kann nicht Menſch ſein, ohne meinen Gott zu verläugnen, oder die größte Unnatur, wie die Geſchichte des Chriſtenthums und anderer ähnlicher Religionen bewieſen hat. Die nothwendige Folge eines geiſtigen, d. h. abſtracten, abgezogenen Weſens oder Gottes, welches der Menſch zum Geſetz ſeines Lebens macht, iſt die Maceration, die Mortification, die Selbſtentfleiſchung, die Selbſtentleibung. Das materielle Elend der Chriſtenwelt hat daher zuletzt ſeinen Grund nur in ihrem geiſtigen Gott oder Ideal. Ein geiſtiger Gott kümmert ſich nur um das Seelenheil, aber nicht um das körperliche Wohl des Menſchen. Ja, das Körperwohl ſteht ſogar in größtem Widerſpruch mit dem Seelenheil, wie die frömmſten und ausgezeichnetſten Chriſten geſagt haben.

Statt des religiöſen Ideals muß ſich der Menſch daher jetzt ein anderes Ideal ſetzen. Unſer Ideal ſei kein caſtrirtes, entleibtes, abgezogenes Weſen, unſer Ideal ſei der ganze, wirkliche, allſeitige, vollkommene, ausgebildete Menſch. Nicht nur das Seelenheil, nicht nur die geiſtige Vollkommenheit, auch die körperliche Vollkommenheit, die körperliche Wohlfahrt und Geſundheit gehöre zu unſerem Ideal! Die Griechen leuchten uns auch hierin mit ihrem Beiſpiel voran. Körperliche Spiele und Uebungen gehörten zu ihren religiöſen Feſten.

Mit dem religiöſen Ideal verknüpfen ſich ferner immer allerlei unvernünftige, ſelbſt abergläubiſche Vorſtellungen. Die Religion ſtellt nämlich zugleich dieſes Ideal als ein Weſen vor, von deſſen Willen das Schickſal des Menſchen abhängt, als ein perſönliches, oder doch ſelbſtſtändiges, vom menſchlichen Weſen unterſchiedenes Weſen, das der Menſch verehren, lieben und fürchten ſoll, kurz, dem er alle die Empfindungen und Geſinnungen zuwenden ſoll, die man nur einem wirklichen, lebendigen Weſen gegenüber empfinden kann. Der Menſch hat keine Vorſtellung, keine Ahnung von einer anderen Wirklichkeit, einer anderen Exiſtenz, als einer ſinnlichen, phyſiſchen. Die Religion ſtellt daher das Ideal, obwohl es nur ein Gedankenweſen oder nur moraliſches Weſen iſt, zugleich als ein phyſiſches Weſen vor. Sie macht das im Sinne des Menſchen höchſte Weſen oder Vorbild auch zu dem an ſich erſten Weſen, zu dem Weſen, woraus alle anderen ſinnlichen, körperlichen Weſen entſprungen ſind und von dem ſie in ihrem Sein abhängen. Dies iſt der Unſinn der Religion, daß ſie das Ziel des Menſchen zum Anfang der Welt, zum Princip der Natur macht. Weil er ſich abhängig fühlt und weiß von ſeinem Ideal, weil er fühlt, daß er ohne dies Ziel nichts iſt, daß er mit ihm den Zweck und Grund ſeines Daſeins verliert, ſo glaubt er auch, daß die Welt überhaupt nicht ohne dieſes Urbild beſtehen kann, daß ſie ohne daſſelbe nichts iſt. Es iſt die menſchliche Eitelkeit, die keineswegs nur in der glänzenden Uniform des Staats, ſondern auch in dem demüthigen Mönchs- oder Prieſtergewand der Religion

ſich geltend macht, es iſt, ein modernes Wort gebraucht, die Romantik, welche ihrem religiöſen Ideal den erſten Platz einräumt, ja alle anderen Dinge zum Opfer darbringt, um damit ihre Verehrung auszudrücken. Wie der Liebhaber, wenigſtens der romantiſche Liebhaber, die Tugenden und Reize aller anderen Frauen im Vergleich zu ſeiner Geliebten in Nichts verſchwinden ſieht, wie ſie in ſeinen Augen die Einzige, die Unvergleichliche, die namenlos, die unbeſchreiblich Schöne, der Ausbund, der Inbegriff aller weiblichen Tugenden und Reize iſt, ſo daß für die anderen Frauen nichts übrig bleibt, als der Mangel an allen jenen Reizen, die eben die Einzige in ſich ſchon verſchlungen hat, ſo geht es dem Menſchen auch mit dem Ideal ſeiner religiöſen Liebe. Alle anderen Dinge und Weſen verſchwinden vor demſelben in Nichts; denn es iſt der Inbegriff aller Tugenden, aller Vollkommenheiten. Das Daſein aller anderen Dinge iſt an ſich ihm unerklärlich, weil gleichgültig, wie dem romantiſchen Liebhaber das Daſein aller anderen Frauen; aber weil ſie nun einmal da ſind, trotz ſeines religiöſen Ideals, welches allein werth iſt zu exiſtiren, ſo muß er ſich doch einen, wenn auch noch ſo ſchlechten Grund ihres Daſeins ausfindig machen; und er findet dieſen nur in ihrer, freilich ſehr entfernten, Aehnlichkeit mit dem religiöſen Ideal, nur darin, daß ſie doch etwas Göttliches, etwas, wenn auch ſehr wenig Vollkommenes in ſich haben, gleichwie der romantiſche Liebhaber den anderen Frauen wenigſtens die Gnade anthut, ſie doch auch neben ſeiner Einzigen exiſtiren zu laſſen, weil ſie doch auch Aehnlichkeit mit der Einzigen haben. Die andern Frauen ſind ja doch wenigſtens auch Frauen, gleichwie die anderen Weſen auch *Weſen* ſind, ſo gut als das göttliche Weſen. Aus dieſem eben entwickelten Grunde alſo, freilich nicht aus dieſem allein, kommt es alſo, daß der Menſch ſeinem religiöſen Ideal den erſten Rang unter allen Weſen einräumt, und deßwegen nicht nur alle anderen Weſen *nach* ihm, ſondern auch aus ihm entſtehen läßt. *Nach* ihm läßt er ſie entſtehen, weil ſie nach ihm dem Range nach kommen, weil er das dem Range nach erſte Weſen auch zu dem der Zeit

nach erſten Weſen macht, weil der Menſch, namentlich der Menſch der alten Welt, aus welcher die Religion entſprungen, das Aeltere, Frühere als ein höheres Weſen anſieht, als das Jüngere, Neuere*); aus ihm aber läßt er ſie entſtehen nur aus einem negativen, d. i. nichtigen Grunde; nur aus dem Grunde ſeiner Unwiſſenheit, nur weil er nicht weiß, woher er ſie ſonſt entſtehen laſſen ſoll. Ein Bock zieht immer einen anderen nach ſich. Der erſte Bock der Religion iſt, daß ſie das religiöſe Ideal zum Urweſen, zum erſten Weſen macht, der zweite, daß ſie die anderen Weſen aus ihm kommen läßt; aber der erſte zieht nothwendig den zweiten nach ſich. „Dem Anfange leiſte Widerſtand!“ Dieſer Satz gilt auch in der Religion, gilt auch in der Politik. Aber ſo ſehr dieſer Satz in der Medicin, Moral und Pädagogik allgemein angenommen und geprieſen wird, ſo ſehr verſchrieen iſt er in der Politik, in der Religion. Der Rationalismus, um ein Beiſpiel aus der Religion, die ja unſer Gegenſtand iſt, zu geben, curirt und bemerkt überall richtig die handgreiflichen Böcke des religiöſen Glaubens, die aber eben nur Böcke zweiten, untergeordneten Ranges ſind; die Grundböcke aber, welche erſt die anderen Böcke zur Folge haben, läßt er als unantaſtbare Heiligthümer beſtehen. Auf die Frage des Rationaliſten an den Atheiſten: was der Atheismus ſei? iſt daher die Antwort die: der Rationalismus iſt ein unausgebackener, halber, ungründlicher Atheismus; der Atheismus iſt der vollendete gründliche Rationalismus. Oder die Antwort iſt dieſe: der Rationalismus iſt ein Chirurg; der Atheiſt ein Mediciner. Der Chirurg heilt nur die handgreiflichen Uebel, der Mediciner die inneren, nicht mit Fingern und Zangen faßbaren Uebel. Doch wieder von dieſer Epiſode zurück zu unſerem Thema.

Der Gott, das religiöſe Ideal des Chriſten iſt der Geiſt. Der Chriſt beſeitigt ſein ſinnliches Weſen; er will nichts wiſſen von dem gemeinen, „thieriſchen“ Trieb des Eſſens und Trinkens, dem gemeinen,

*) Z. B.: Antiquitas proxime accedit ad Deos. (Cicero de Legibus.)

„thierischen" Trieb der Geschlechts- und Kinderliebe; er betrachtet den Leib als einen Makel und Schandfleck, der seinem Adel, seiner Ehre, an sich ein geistiges Wesen zu sein, von Geburt an anklebt, als eine nur zeitlich nothwendige Herablassung und Verläugnung seines wahren Wesens, als einen schmutzigen Reisekittel, als ein pöbelhaftes Incognito seines himmlischen Staates. Er will blos Geist sein und werden. Zwar haben die alten Christen an die Auferstehung des Fleisches geglaubt, ja der Unterschied des Glaubens der Christen, wenigstens der alten, von dem Glauben der heidnischen Philosophen besteht darin, daß sie nicht nur eine Unsterblichkeit des Geistes, des Denkvermögens, der Vernunft, sondern auch eine leibliche Unsterblichkeit glaubten. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mit haben," sagt Luther. Aber dieser Leib ist eben ein durchaus himmlischer, geistiger Leib, d. h. ein eingebildeter Leib, ein Leib, der, wie überhaupt die religiösen Gegenstände, uns nichts darstellt und vergegenwärtigt, als das Wesen der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft. Der geistige Leib ist ein Leib, der, wie die Phantasie, die Einbildung des Menschen, in einem Nu an einem entfernten Orte ist, der, wie die Vorstellung, die Phantasie, durch verschlossene Thüren hindurchdringt, denn die verschlossene Thüre, die Wand ist ja kein Hinderniß, mir vorzustellen, mir in der Einbildung zu vergegenwärtigen, was hinter der Wand, hinter der Thüre vorgeht; ein Leib, dem kein Faustschlag und Fußtritt, keine Hieb- und Schußwunden beigebracht werden können, so wenig als einer Einbildung, einem Phantasie-, einem Traumbild Fußtritte und Faustschläge gegeben werden können; er ist daher ein ganz wunderbarer Körper, der verwirklichte übernatürliche Wunsch des Menschen, einen Körper zu haben, ohne Krankheit, ohne Uebel, ohne Leiden, ohne Verwundbarkeit und Sterblichkeit und folglich auch ohne alle Bedürfnisse; denn aus den mannigfaltigen Bedürfnissen unseres Leibes entspringen ja auch die mannigfaltigen Krankheiten und Uebel desselben, wie z. B. aus dem Bedürfniß der Luft und folglich einer

Lunge die Leiden und Uebel der Lunge. Brauchten wir keine Luft und hätten daher keine Lunge, ſo hätten wir eine Quelle und Klaſſe von Krankheiten weniger, als wir jetzt haben. Aber das himmliſche, geiſtige Corpus braucht keine Luft, keine Speiſen, keine Getränke; es iſt ein bedürfnißloſes, göttliches, geiſtiges Corpus; kurz es iſt ein nicht vom Weſen der menſchlichen Einbildungen und menſchlichen Wünſche unterſchiedenes Ding, ein Leib, der in Wahrheit kein Leib iſt. Trotz des himmliſchen Leibes können wir daher als das Ideal, das Ziel des Chriſten, des alten ſelbſt, den Geiſt ſetzen. Der Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Sorten der Chriſten beſteht nur darin, daß die alten, wundergläubigen Chriſten hauptſächlich den Geiſt der Einbildungskraft, den mit ſinnlichen, gemüthlichen Bildern geſchwängerten Geiſt; die chriſtlichen, gottesgläubigen Philoſophen den Geiſt, der aus den Bildern allgemeine Begriffe abzieht, den denkenden Geiſt; die Rationaliſten und Moraliſten den Geiſt, der in Handlungen ſich äußert, den praktiſchen, moraliſchen Geiſt, zu ihrem Ideal oder Muſter haben.

Weil alſo dem Chriſten der Geiſt, das fühlende, denkende, wollende Weſen ſein höchſtes Weſen, ſein Ideal iſt, ſo macht er es auch zu dem erſten Weſen, zur Urſache der Welt; d. h. er verwandelt ſeinen Geiſt in ein gegenſtändliches, außer ihm exiſtirendes, von ihm unterſchiedenes Weſen, von welchem er daher auch die außer ihm exiſtirende, gegenſtändliche Welt entſpringen läßt, ableitet. Gott, ſagt der Chriſt, Gott d. h. der vergegenſtändlichte, außer dem Menſchen exiſtirend gedachte Geiſt hat die Welt durch ſeinen Willen und Verſtand hervorgebracht. Dieſen weltſchöpferiſchen Geiſt unterſcheidet der Chriſt aber als den vollkommenen, unendlichen Geiſt von ſeinem oder dem menſchlichen Geiſt überhaupt als dem unvollkommenen, beſchränkten, endlichen Geiſt. Dieſer Proceß der Unterſcheidung, dieſer Schluß von dem „endlichen“ Geiſt auf einen unendlichen Geiſt, dieſer Beweis vom Daſein eines Gottes, d. h. hier eines vollkommenen Geiſtes iſt der pſychologiſche. Während der ſogenannte kosmologiſche Beweis von der Welt im Allge-

meinen, der phyſiologiſche oder teleologiſche Beweis von der Ordnung und dem Zuſammenhang, der Zweckmäßigkeit der Natur ausgeht, ſo geht dagegen der pſychologiſche Beweis, welcher der das Weſen des Chriſtenthums charakteriſirende Beweis iſt, von der Pſyche oder der Seele, dem Geiſte des Menſchen aus. Der heidniſche Gott iſt ein von der Natur abgezogener, aus der Natur entſprungener; der chriſtliche Gott ein von der Seele, dem Geiſte abgezogener, aus der Seele entſprungener Gott. Der Schluß iſt kürzlich dieſer: der menſchliche Geiſt iſt; an ſeinem Daſein können wir nicht zweifeln; es iſt etwas Unſichtbares, Unkörperliches in uns, das denkt, will und fühlt; aber das Wiſſen, Wollen und Können des menſchlichen Geiſtes iſt mangelhaft, beſchränkt durch die Sinnlichkeit, abhängig vom Leibe; das Beſchränkte, Endliche, Unvollkommene, Abhängige ſetzt aber etwas Unbeſchränktes, Unendliches, Vollkommenes voraus; alſo ſetzt der endliche Geiſt einen unendlichen Geiſt als ſeinen Grund voraus; alſo iſt ein ſolcher und dieſer iſt Gott. Aber folgt hieraus die Selbſtſtändigkeit, die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Geiſtes? Iſt der unendliche Geiſt nicht eben der unendlich, der vollkommen ſein wollende Geiſt des Menſchen? Kommen bei der Entſtehung dieſes Gottes nicht auch die Wünſche des Menſchen in Betracht? Wünſcht nicht der Menſch frei von den Schranken des Leibes, wünſcht er nicht allwiſſend, allmächtig, allgegenwärtig zu ſein? Iſt alſo nicht auch dieſer Gott, dieſer Geiſt der verwirklichte Wunſch des Menſchen, unendlicher Geiſt zu ſein? Haben wir nicht alſo auch in dieſem Gotte das menſchliche Weſen vergegenſtändlicht? Schließen denn nicht die Chriſten, ſelbſt die heutigen denk- oder vernunftgläubigen Chriſten, aus dem Alles wiſſen Wollen, dem unendlichen Wiſſensdurſt des Menſchen, welcher aber hier nicht befriedigt werde und nicht befriedigt werden könne, aus dem unendlichen, durch kein Gut, kein Glück der Erde befriedigten Glückſeligkeitstrieb, aus dem Verlangen nach vollkommener, durch keine ſinnlichen Triebe befleckter Moralität auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines nicht auf die Zeit dieſes Lebens und den Ort

dieſer Erde beſchränkten, nicht an den Leib, nicht an den Tod gebundenen, unendlichen Lebens und Daſeins des Menſchen? Sprechen ſie aber nicht dadurch, wenn auch nicht geradezu, die Gottheit oder Göttlichkeit des menſchlichen Weſens aus? Iſt denn ein ewig dauerndes, nie endendes, an keine Zeit und keinen Ort gebundenes, ein der Allwiſſenheit, überhaupt unendlicher Vollkommenheit fähiges Weſen nicht ein Gott oder göttliches Weſen? Iſt alſo ihr Gott, ihr unendlicher Geiſt etwas Andres, als das Vor- und Muſterbild von dem, was ſie einſt ſelbſt werden wollen, das Urbild und Abbild ihres eigenen, in der Zukunft ſich entfaltenden Weſens? Was iſt denn der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſt? Einzig die Vollkommenheit oder Unendlichkeit; die Eigenſchaften, die Weſensbeſtimmungen ſind in beiden gleich; der Geiſt hat nach den chriſtlichen Pſychologen nichts mit der Materie, dem Körper gemein; er iſt, wie ſie ſich ausdrücken, ein vom ſinnlichen, leiblichen Weſen abſolut unterſchiedenes Weſen; Gott iſt es aber desgleichen; Gott kann nicht geſehen, gefühlt, betaſtet werden; der Geiſt auch nicht; der Geiſt denkt, Gott auch; die Chriſten, ſelbſt die vernunftgläubigen, erblicken ja in den Dingen nur verwirklichte, verſinnlichte, verkörperte Gedanken Gottes; der Geiſt hat oder iſt Bewußtſein, Wille, Perſönlichkeit, Gott auch; der Unterſchied iſt nur, daß das, was im Menſchen beſchränkt, endlich, in Gott unbeſchränkt, unendlich iſt. Was offenbart ſich denn nun aber in dieſer Unendlichkeit der göttlichen Eigenſchaften? Die Unendlichkeit oder Unbeſchränktheit der menſchlichen Wünſche, der menſchlichen Einbildungskraft und der menſchlichen Abſtractionskraft, der Kraft oder Fähigkeit, das Allgemeine von dem Einzelnen und Beſonderen abzuziehen, wie ich z. B. von den vielen verſchiedenen Bäumen den Allgemeinbegriff des Baumes abziehe, indem ich alle Unterſchiede, alle Beſonderheiten, wodurch ſich die einzelnen Bäume in der Wirklichkeit unterſcheiden, weglaſſe. Der unendliche Geiſt iſt nichts als der Gattungsbegriff des Geiſtes, welcher aber von der Einbildungskraft auf Befehl der menſchlichen Wünſche und Glückſeligkeits-

triebe als ein selbstständiges Wesen versinnlicht wird. „Je weniger bestimmt, sagt der heilige Thomas Aquino, je allgemeiner, je abgezogener ein Wort oder eine Bestimmung ist, desto mehr eignet sie sich für Gott, desto angemessener ist sie ihm.“ Wir haben schon früher dies gesehen bei der Frage von der Existenz, von dem Wesen Gottes überhaupt. Jetzt, wo wir im Wesen des Christenthums uns befinden, dessen Wesen der Geist ist, haben wir dieses an den geistigen Bestimmungen Gottes nachzuweisen. Gott, heißt es z. B. in der Bibel, ist die Liebe, d. h. Gott ist die Liebe im Allgemeinen gedacht; die menschliche Liebe besteht in verschiedenen Arten, als Freundesliebe, als Vaterlandsliebe, als Geschlechtsliebe, als Kinder- und Elternliebe, als wohlwollende Gesinnung gegen die Menschen überhaupt, als Menschenfreundlichkeit; sie gründet sich im Menschen auf Neigung, Empfindung, Sinnlichkeit; die Liebe nun, abgesondert von allen diesen ihren Arten, von allen sinnlichen und speciellen Bestimmungen, die Liebe, rein für sich selbst gedacht, ist die Liebe, wie sie Gott zugeschrieben oder als Gott gedacht wird. Ein anderes Beispiel ist das Wort Gottes oder das göttliche Wort. Die alten Christen, welche weit folgerichtiger dachten, als die modernen, welche fast die ganze Psychologie und Anthropologie in die Theologie verlegten, schrieben dem göttlichen Geist auch ein göttliches Wort zu und zwar ganz richtig. Der Geist äußert sich auf die geistigste, ihm entsprechendste Weise nur im Worte, ja Denken und Reden, wenn auch nicht äußerlich mit den Lippen, ist unzertrennlich; mit dem Worte verschwindet auch der Gedanke, mit dem Namen die Sache, die er bezeichnet; die Menschen fingen daher erst zu denken an, als sie zu sprechen anfingen, als sie Worte bildeten. Wenn man daher Gott Geist, Verstand zuschreibt, wenn man von Gedanken Gottes spricht, so muß man auch so consequent sein, von Worten Gottes zu reden. Schämt man sich nicht, die Welt, die sinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geistes entstehen zu lassen, schämt man sich nicht, zu behaupten, daß die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil sie sind,

ſondern deswegen ſind, weil ſie gedacht werden; ſo ſchäme man ſich auch nicht, dieſelben durch das Wort entſpringen zu laſſen, ſo ſchäme man ſich auch nicht, zu behaupten, daß nicht die Worte ſind, weil die Dinge ſind, ſondern die Dinge nur der Worte wegen ſind. Der Geiſt als Geiſt wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch daſſelbe aus ſich heraus in die Welt, in die Erſcheinung. Die alte Theologie und Religion ließen daher auf die dem Weſen Gottes als eines Geiſtes entſprechende Weiſe die Welt entſpringen, indem ſie dieſelbe durch das Sprechen Gottes, das göttliche Wort entſpringen ließen. Dieſe Vorſtellung von der Entſtehung der Welt durch das Wort iſt übrigens keineswegs nur der jüdiſchen oder chriſtlichen Religion eigenthümlich, ſie kommt ſchon in der alten perſiſchen Religion vor. Was im Griechiſchen Logos, heißt dort Honover, was auch nach den neueſten Forſchern, wie Röth („die Aegyptiſche und Zoroaſtriſche Glaubenslehre"), nichts Anderes bedeutet, als das Wort im eigentlichſten Sinn. Das Wort Gottes iſt nun aber, wenigſtens in der chriſtlichen Theologie, nichts Anderes, als der Begriff des Worts überhaupt; das göttliche Wort iſt nicht dieſes oder jenes beſtimmte Wort, kein lateiniſches, deutſches, hebräiſches, griechiſches Wort, kein einzelnes oder beſonderes, kein in der Luft verhallendes, kein zeitliches Wort; aber all dieſe und ähnliche Eigenſchaften, womit die Theologen das Wort Gottes ausſtatten, gelten von dem Begriff des Wortes oder von dem, was das Wort überhaupt, das Wort an ſich iſt. Dieſen Gattungsbegriff nun aber, dieſes allen den unzähligen verſchiedenen Worten gemeinſame Weſen des Wortes verſelbſtſtändigt die religiöſe und theologiſche Einbildungskraft als ein beſonderes, perſönliches, ſelbſt wieder vom Worte oder deſſen Weſen unterſchiedenes Weſen, gleichwie ſie das Weſen Gottes, obwohl es urſprünglich und in Wahrheit nichts Andres iſt, als das Weſen der Welt, als ein vom Weſen der Welt unterſchiedenes, beſonderes Weſen vorſtellt. Daſſelbe, was von dem Worte, von der Liebe, daſſelbe gilt von dem Geiſte überhaupt, von dem Verſtande, von dem Willen, von dem Be-

wußtſein, von der Perſönlichkeit, wie ſie Gott zugeſchrieben oder vergöttert, als Gott vorgeſtellt werden. Es iſt immer nur eine menſchliche Kraft, Eigenſchaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie ſie vergöttert wird, ſo wird ſie abgeſondert von allen den beſonderen Beſtimmungen, die dieſe Kraft, Fähigkeit, Eigenſchaft als eine wirkliche, menſchliche hat, ſo daß, wenn dieſe Verflüchtigung bis aufs Höchſte oder Aeußerſte getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der bloße Name, der Name des Willens, der Name des Bewußtſeins, aber nicht das Weſen des Bewußtſeins, das Weſen des Willens, nicht das, was eben erſt Bewußtſein und Willen zu wirklichem Bewußtſein und Willen macht, ſo daß alſo die Theologie zuletzt nur auf eine hohle, aber erbauliche Phraſeologie hinausläuft.

Neunundzwanzigste Vorleſung.

Der Sinn oder Kern meiner Entwickelung des pſychologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes, welchen ich als den das Weſen des Chriſtenthums charakteriſirenden bezeichnete, war der, daß der Beweis von dem Daſein eines Gottes oder vielmehr unendlichen Geiſtes — denn als ſolcher wird ja Gott im Chriſtenthum beſtimmt — nur ein indirecter, ungerader Beweis von der Unendlichkeit des menſchlichen Geiſtes ſei, der Beweis dagegen von der Unſterblichkeit auf unmittelbare, gerade Weiſe die Unendlichkeit als eine Eigenſchaft des menſchlichen Geiſtes ausſpreche. Die Chriſten ſchließen nämlich, es müſſe ein unendlicher Geiſt ſein, weil ein endlicher, ein vollkommner, weil ein unvollkommner, ein allwiſſender, weil ein Einiges wiſſender, ein Alles könnender, weil ein Einiges vermögender Geiſt ſei. Aber eben ſo ſchließen ſie: es muß ein ewiges, unendliches Leben des Menſchen geben, weil die geiſtigen Kräfte und Anlagen des Menſchen innerhalb der Schranken dieſes Lebens, dieſes Leibes nicht Platz haben, nicht nach Wunſch und Vermögen ſich entfalten können; es muß einſt der Menſch Alles wiſſen, weil er Alles wiſſen will, weil er einen unbeſchränkten Wiſſensdurſt hat; es muß einſt der Menſch oder menſchliche Geiſt vollkommen ſittlich und glücklich werden, oder, wie ſich die modernen Denkgläubigen kluger und halber Weiſe ausdrücken, wenn auch nicht abſolut vollkommen, doch wenigſtens von Stufe zu Stufe bis zur Unendlichkeit fort immer voll-

kommener werden, weil er nicht nur eine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, ſondern auch einen unendlichen Vervollkommnungs- und Glückſeligkeitstrieb hat, einen Trieb, der auf dieſer kleinen Erde, in dieſer kurzen Lebenszeit, in dieſem Jammerthal aber unerfüllt bleibt. Wir ſehen hieraus, daß der Schluß auf einen Gott und der Schluß auf die Unſterblichkeit im Grunde ein und derſelbe Schluß iſt, daß eben deßwegen die Idee der Gottheit und die Idee der Unſterblichkeit im Weſen, im Grunde eine und dieſelbe iſt. Der Schluß auf einen Gott geht nur dem Schluß auf Unſterblichkeit voraus; die Gottheit iſt die Vorausſetzung der Unſterblichkeit, ohne Gott keine Unſterblichkeit. Aber die Unſterblichkeit iſt erſt der Sinn und Zweck von dem Daſein Gottes oder von dem Schluß auf deſſen Daſein. Ohne Gott hat der Unſterblichkeitsglaube keinen Anhaltspunkt, keinen Anfang, keinen Grund und Boden, kurz kein Prinzip. Die Unſterblichkeit iſt ein dem Zeugniß der Sinne, welche die Wahrheit des Todtſeins verbürgen, widerſprechender, ein überſinnlicher, überſchwänglicher Wunſch und Gedanke. Wie kann ich an die Wahrheit dieſes Gedankens, an die Verwirklichung dieſes Wunſches glauben, wenn kein dieſem Wunſch, dieſem Gedanken entſprechendes, kein wider- und überſinnliches, überſchwängliches Weſen iſt? Wie kann ich an die Natur, an die Welt dieſen Glauben anknüpfen? In der Natur giebt es keine andere Unſterblichkeit, als die der Fortpflanzung, als die, daß ein Weſen nur in den Weſen ſeines Gleichen, nur der Art, der Gattung nach fortdauert, d. h. daß immer an die Stelle des verſtorbenen Individuums ein neues ſtritt. Bei den niederen Thieren, wie z. B. bei den Schmetterlingen, iſt ſogar unmittelbar mit dem Zeugungsact der Tod verbunden. Der Schmetterling ſtirbt, ſo wie er andere Schmetterlinge oder wenigſtens die Eier, die Keime derſelben in die Welt geſetzt hat. Gäbe es keine Fortpflanzung, ſo gäbe es auch keinen Tod; denn in der Zeugung erſchöpft ein Weſen ſeine Lebenskraft; in der Vervielfältigung ſeiner ſelbſt, oder anders ausgedrückt, dadurch, daß es viele Weſen ſeines Gleichen, ſeiner Art in die

Welt ſetzt, hebt es die Einzigkeit und damit Nothwendigkeit ſeiner eigenen Exiſtenz auf. Der Menſch überdauert allerdings noch lange den Verluſt ſeiner Zeugungskraft; aber wo das Zeugungsvermögen des Menſchen erſchöpft iſt, da beginnt auch das Alter, da nähert er ſich, wenn auch langſam, dem Ende. Wie kann ich alſo an die Natur den Unſterblichkeitsglauben anknüpfen? Die Natur giebt den Tod, aber Unſterblichkeit giebt nur ein Gott. Freilich, wenn der Menſch einmal Unſterblichkeit glaubt, ſo findet er in der Natur auch genug Beiſpiele und Beweiſe dieſes ſeines Glaubens, d. h. er legt die Natur nach ſeinem Sinne, zu Gunſten ſeines Glaubens aus. Worin daher die Chriſten, wie in dem Wechſel der Jahreszeiten, in dem Unter- und Wiederaufgang der Sonne Beweiſe oder Bilder ihrer Unſterblichkeit, ihrer Auferſtehung erblickten, weil ſie an dieſelbe glaubten, Alles daher mit der Brille dieſes Glaubens anſahen, darin erblickten die Heiden, welche keine Unſterblichkeit glaubten, gerade die Beweiſe oder Bilder ihrer Vergänglichkeit und Sterblichkeit. Das Eis, ſagt z. B. Horaz, ſchmelzen die Zephyre, den Frühling zertritt der Sommer, der verſchwindet, ſobald der obſtreiche Herbſt ſeine Früchte ausgeſchüttet, und gleich darauf kehrt wieder der lebloſe Winter. Doch die Verluſte des Himmels erſetzen neue Mondläufe; wir nur, ſinken wir einmal hinab, wo der fromme Aeneas, wo der reiche Tullus und Ancus, ſind Staub und Schatten. Wie kann ich ferner glauben, daß nach dem ſichtbaren, augenfälligen, unläugbaren Untergang des Leibes die ſogenannte Seele, der Geiſt, das Weſen des Menſchen noch übrig bleibt, wenn ich nicht glaube, daß es eine Seele, einen Geiſt ohne Leib giebt, und daß dieſer Geiſt ohne Leib das höchſte und mächtigſte Weſen iſt; das Weſen, im Vergleich zu welchem alle ſinnlichen, körperlichen Weſen Nichts ſind und vermögen? Der Glaube an die Unſterblichkeit ſetzt daher den Glauben an die Gottheit voraus, d. h. der Menſch denkt ſich einen Gott, weil er ſich ohne einen Gott keine Unſterblichkeit denken kann. In der Vorſtellung, in der Doctrin, in der Lehre iſt die Unſterblichkeit nur eine

Folge von dem Glauben an Gott; aber in der Praxis, oder in Wahrheit iſt der Unſterblichkeitsglaube der Grund des Glaubens an einen Gott. Der Menſch glaubt nicht an die Unſterblichkeit, weil er an Gott glaubt, ſondern er glaubt an Gott, weil er an die Unſterblichkeit glaubt, weil er ohne den Gottesglauben den Unſterblichkeitsglauben nicht begründen kann. Dem Scheine nach iſt das Erſte die Gottheit, das Zweite die Unſterblichkeit; aber der Wahrheit nach iſt das Erſte die Unſterblichkeit, das Zweite die Gottheit. Die Gottheit iſt nur das Erſte inſofern, als ſie das Mittel, die Bedingung zur Unſterblichkeit iſt, oder anders ausgedrückt: ſie iſt das Erſte, weil ſie die perſonificirte, verſelbſtſtändigte Seligkeit und Unſterblichkeit, das als gegenwärtiges Weſen vorgeſtellte und verwirklichte zukünftige Weſen des Menſchen iſt, ſo daß der Glaube an Unſterblichkeit und Gottheit nicht beſondere Glaubensartikel oder Glaubensgegenſtände ſind, ſondern der Glaube an Gott unmittelbar der Glaube an Unſterblichkeit und umgekehrt der Glaube an Unſterblichkeit der Glaube an Gott iſt.

Gegen dieſe Behauptung, welche Gott und Unſterblichkeit für eins, für nicht verſchieden erklärt, kann man anführen, daß man an Gott glauben könne, ohne an Unſterblichkeit zu glauben, wie nicht nur viele Individuen, ſondern ſelbſt ganze Völker bewieſen. Allein ein Gott, mit dem ſich nicht die Vorſtellung oder der Glaube der Unſterblichkeit des Menſchen verbindet, iſt noch kein wahrer, eigentlicher Gott, iſt nur ein vergöttertes Naturweſen; denn die Gottheit und Ewigkeit eines Naturweſens ſchließt allerdings nicht die Unſterblichkeit des Menſchen in ſich; denn die Natur hat kein Herz, iſt unempfindlich für die Wünſche des Menſchen, kümmert ſich nicht um den Menſchen. Wenn ich mir Sonne, Mond und Sterne als ewige Weſen denke, wie die alten Parſen und andere Völker, was folgt daraus für mich? Sonne, Mond und Sterne waren, ehe ſie ein menſchliches Auge erblickte, ſie ſind nicht, weil ich ſie ſehe, ſondern ich ſehe ſie, weil ſie ſind; ob ſie gleich nur ſind

für ein ſehendes Weſen, ſo ſind ſie doch nicht für mein Auge ohne jene Einwirkun auf das Auge, der wir den Namen Licht geben; kurz mein ſie Sehen ſetzt ihr Daſein voraus; ſie waren, ehe ich ſie ſah, und ſie werden ſein, wenn ich ſie auch nicht mehr ſehe; denn ſie ſind hoffentlich nicht dazu, um von mir geſehen zu werden. Was folgt daraus alſo für die Unſterblichkeit meines Auges, oder meines Weſens überhaupt? Der Gott, aus dem keine Unſterblichkeit erfolgt, iſt alſo entweder irgend ein Naturgegenſtand; oder: er iſt zwar ein menſchliches, aber ariſtokratiſches Einzelweſen, wie die Götter der Polytheiſten, namentlich der Griechen. Bei den Griechen heißen die Menſchen die Sterblichen, die Götter die Unſterblichen. Die Unſterblichkeit iſt hier auch eins mit dem Begriff der Gottheit; aber ſie iſt ein Privilegium der Gottheit; ſie geht nicht auf den Menſchen über, weil die Götter Ariſtokraten ſind, die nichts von ihren Vorrechten ablaſſen, weil ſie eiferſüchtige, ſelbſtſüchtige, neidiſche Weſen ſind. Sie ſind zwar durch und durch menſchliche Weſen, ſie haben alle Laſter und Leidenſchaften der Griechen an ſich; aber ſie bilden doch eine beſondere Klaſſe von Weſen und laſſen daher das gemeine Menſchenpack nicht an ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit Theil nehmen. „Die Götter haben den elenden Menſchen die Angſt und den Schmerz zugetheilt; ſie ſelbſt leben glücklich und ſorglos", heißt es in der Ilias. Uebrigens hat wenigſtens bei Homer, dem Vater oder Taufpathen der griechiſchen Götter, die Unſterblichkeit der Götter auch nicht viel zu ſagen; denn, ob ſie gleich nicht wirklich ſterben, ſo *können* ſie doch ſterben. Oder der Gott, mit dem nicht der Glaube an Unſterblichkeit verbunden iſt, iſt nur ein Nationalgott, wie der Gott der alten Juden. Die Juden glaubten keine Unſterblichkeit, ſondern nur eine Fortdauer des Geſchlechts durch die Zeugung; ſie wünſchten ſich nur ein langes Leben und Nachkommenſchaft, wie überhaupt die alten, namentlich orientaliſchen Völker, bei denen es für das größte Unglück galt und noch jetzt gilt, kinderlos aus der Welt zu ſcheiden. Aber der Gott Jehovah, der alte wenigſtens, unterſcheidet ſich ſeinem Weſen nach nicht

von dem Weſen der alten Iſraeliten. Was der Iſraelite haßte, das haßte auch ſein Gott; was der Iſraelite gerne roch, das war auch dem Herrn ein lieblicher Geruch. „Noah opferte beim Herausgehen aus der Arche und der Herr roch den lieblichen Geruch". Ja die Speiſen, die ſie ſelbſt aßen, die Hebräer, waren auch die Speiſe Gottes. An einen Nationalgott kann ſich nur der Gedanke an die unendliche Ausdehnung und Dauer der Nation knüpfen. Ich will, ſagte Jehovah zu dem Stammvater der Juden, Abraham, ich will Deinen Saamen ſegnen und mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres. Oder: der Gott, der dem Menſchen nicht das Bewußtſein ſeiner Unſterblichkeit einflößt, indem der Menſch nicht die Bürgſchaft findet, daß er ewig leben wird, iſt nur noch ein Gott dem Namen, aber nicht der That nach. Ein ſolcher Namensgott iſt z. B. der Gott mancher ſogenannter ſpeculativer Philoſophen, welche die Unſterblichkeit läugnen und Gott feſthalten; aber ſie halten ihn nur deswegen feſt, weil ſie ſich ohne denſelben Vieles nicht denken und erklären können, weil er die Lücken ihres Syſtems und Kopfs ausfüllen muß; er iſt daher nur ein theoretiſches, philoſophiſches Weſen. Ein ſolcher Gott iſt ferner der Gott mancher rationaliſtiſcher Naturforſcher, welcher nichts Andres iſt, als die perſonificirte Natur oder Naturnothwendigkeit, das Univerſum, das Weltall, womit ſich freilich nicht die Vorſtellung der Unſterblichkeit verträgt, denn in der Vorſtellung des Weltalls verliert der Menſch ſich aus dem Auge, ſieht er ſich verſchwinden, oder nichts Andres, als die erſte Urſache der Natur oder Welt; aber eine erſte Welturſache iſt noch lange kein Gott. Als die erſte Urſache der Welt kann ich mir eine bloße Naturkraft denken. Ein Gott iſt weſentlich ein Gegenſtand der Verehrung, der Liebe, der Anbetung; aber eine Naturkraft kann ich nicht lieben, nicht religiös verehren, nicht anbeten. Ein Gott iſt kein Naturweſen, keine Naturkraft, ſondern ein Gott iſt Abſtractionskraft, Einbildungskraft und Herzenskraft. Ein Gott iſt weſentlich ein herzliches Weſen; ein Gott, ſage ich im vorletzten Paragraph der dieſen

Vorlesungen zu Grunde gelegten Abhandlung vom Wesen der Religion, ist kein Ding, das Du mit dem Fernrohr am Himmel der Astronomie, oder mit dem Suchglas in einem botanischen Garten, oder mit dem mineralogischen Hammer in den Bergwerken der Geologie, oder mit dem anatomischen Messer in den Eingeweiden der Thiere und Menschen finden kannst: Du findest ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menschen; denn er ist selbst nichts Andres, als das Wesen der Phantasie oder Einbildungskraft, das Wesen des menschlichen Herzens. Ein Gott ist daher wesentlich ein die Wünsche des Menschen erfüllendes Wesen. Nun gehört aber vor Allem zu den Wünschen des Menschen, wenigstens des Menschen, der seine Wünsche nicht durch die Naturnothwendigkeit beschränkt, der Wunsch nicht zu sterben, ewig zu leben; ja, dieser Wunsch ist der letzte und höchste Wunsch des Menschen, der Wunsch aller Wünsche, wie und weil das Leben der Inbegriff aller Güter ist; ein Gott, der daher nicht diesen Wunsch erfüllt, der nicht den Tod aufhebt oder wenigstens durch ein anderes neues Leben ersetzt, ist kein Gott, wenigstens kein wahrer, dem Begriffe eines Gottes entsprechender Gott. So grundlos der Glaube an die Unsterblichkeit ohne den Glauben an die Gottheit, so sinnlos ist der Glaube an Gott ohne den Glauben an eine Unsterblichkeit. Gott ist wesentlich ein Ideal, ein Urbild des Menschen; aber das Urbild des Menschen ist nicht für sich, sondern für den Menschen da; seine Bedeutung, sein Sinn, sein Zweck ist ja nur der, daß der Mensch werde, was das Urbild vorstellt; das Urbild ist nur das personificirte, als ein eigenes Wesen vorgestellte zukünftige Wesen des Menschen. Ein Gott ist daher wesentlich ein communistisches, kein aristokratisches Wesen; er theilt Alles, was er ist und hat, mit dem Menschen; alle seine Eigenschaften werden Eigenschaften des Menschen; und zwar mit vollem Rechte; sie sind ja aus dem Menschen entstanden; sie sind vom Menschen abgezogen, sie werden am Ende den Menschen wieder zurückgege-

ben. „Gott iſt ſelig, ſagt z. B. Luther, aber er will nicht für ſich allein ſelig ſein“.

Die Religion ſtellt Gott als ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen vor; ſie ſtellt daher auch die Unſterblichkeit und andere göttliche Eigenſchaften, deren der Menſch theilhaftig iſt oder wird, als eine Gabe, als ein Geſchenk gleichſam der göttlichen Liebe und Güte vor und dar. Aber der wahre Grund, daß der Menſch am Schluſſe der Religion, bei dem wir jetzt ſtehen, in der Lehre von den letzten Dingen göttliches Weſen wird, der wahre Grund davon iſt, weil Gott, wenigſtens der chriſtliche, nichts Andres, als das Weſen des Menſchen. Iſt aber das Weſen des Menſchen göttliches Weſen, ſo iſt die nothwendige Folge, daß auch die Individuen, die einzelnen Menſchen Götter ſind oder werden. Das Ideal oder Vorbild und zugleich die Bürgſchaft von der Gottheit und Unſterblichkeit, nicht nur des Weſens des Menſchen im Allgemeinen, des abgezogenen Weſens des Menſchen, welches der Geiſt, die Vernunft, der Wille, das Bewußtſein iſt, und welches in dem unſichtbaren, unfaßbaren Gott, dem ſogenannten Gott Vater vergöttert wird, ſondern auch des einzelnen, d. i. wirklichen Menſchen, des Individuums, iſt im Chriſtenthum der Gottmenſch Chriſtus, in welchem es ſich daher augenfällig zeigt und offenbart, daß das göttliche Weſen ein nicht vom Menſchen unterſchiedenes Weſen iſt. Der moderne Denkglaube hat in ſeiner Halbheit, Taktloſigkeit und Oberflächlichkeit den Gottmenſchen aufgegeben, aber den Gott feſtgehalten, d. h. er hat die Conſequenz, die nothwendige Folge des Gottesglaubens aufgegeben, aber den Grund ſtehen laſſen; er hat, wie ich ſchon bei einer anderen Gelegenheit zeigte, die Lehre beibehalten, aber die Anwendung, das Beiſpiel, den individuellen, ſinnlichen Fall, in dem ſich dieſe Lehre bewahrheitet, verworfen. Er hat den Geiſt beibehalten, — Gott iſt ein Geiſt, ſagt der Rationaliſt, wie der alte Chriſt, — aber er hat trotz ſeines Geiſtes und Vernunftglaubens den Kopf verloren; er hat Geiſt ohne Kopf, während der alte Chriſt ganz vernunft- und naturgemäß dem göttlichen Geiſt in

dem Haupte ſeines Gottmenſchen einen Kopf als das nothwendige Organ und Wahrzeichen des Geiſtes beifügte. Der Rationaliſt hat einen göttlichen Willen; aber ohne die nothwendigen Bedingungen und Aeußerungsmittel des Willens, ohne Bewegungsnerven und Muskeln, kurz ohne die Werkzeuge, durch welche der chriſtliche Gott in den Wundern des Gottmenſchen beſtätigt und beweiſt, daß er einen wirklichen Willen hat; der Rationaliſt ſpricht von der göttlichen Güte und Vorſehung, aber er läßt das menſchliche Herz des Gottmenſchen weg, ohne welches doch Güte und Vorſehung bloße Worte ohne Wahrheit ſind; der Rationaliſt gründet die Unſterblichkeit auf die Gottesidee, zwar nicht allein, doch nebenbei; er ſpricht von den göttlichen Eigenſchaften als Bürgſchaften der Unſterblichkeit, „ſo wahr als Gott iſt, ſo wahr ſind wir auch unſterblich"; aber gleichwohl verwirft er das Zeugniß dieſer Unzertrennlichkeit oder Einheit der Gottheit und Unſterblichkeit, indem er die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens in dem Gottmenſchen als götzendieneriſchen Aberglauben verwirft. Der Schluß: „ſo wahr als Gott iſt, ſo wahr ſind wir auch unſterblich", iſt nämlich nur begründet und gerechtfertigt, wenn er den Satz zu ſeiner Vorausſetzung hat oder in den Satz überſetzt wird: ſo wahr Gott Menſch iſt, ſo wahr iſt der Menſch Gott, ſo wahr iſt folglich auch die Eigenſchaft Gottes, nicht dem Tode, nicht der Nothwendigkeit eines Endes unterworfen zu ſein, eine Eigenſchaft des Menſchen. Kurz die Folgerung der Unſterblichkeit des Menſchen aus dem Begriffe und Daſein eines Gottes gründet ſich nur auf die Einheit, d. h. die Nichtverſchiedenheit des göttlichen und menſchlichen Weſens. Selbſt der religiöſe Glaube, obwohl er die Unſterblichkeit nur als eine Folge der Güte Gottes darſtellt, als eine Sache der Gnade, des freien Willens Gottes, gründet ſie doch zugleich auf die Verwandtſchaft des menſchlichen und göttlichen Weſens und Geiſtes. Verwandtſchaft ſetzt aber voraus Einheit und Gleichheit des Weſens oder der Natur, oder es iſt vielmehr nur ein ſinnlicher Ausdruck ſtatt Einheit und Gleichheit. Darum kann

ſelbſt — und damit beſchränke und berichtige ich einen früher ausgeſprochenen Satz — an einen gegen den Menſchen an ſich gleichgültigen und rückſichtsloſen Gegenſtand, an ein Naturweſen, wie z. B. an die Sonne und andere Himmelskörper der Glaube des Menſchen an Unſterblichkeit, freilich nicht in dem Sinne der chriſtlichen Unſterblichkeit, ſich anknüpfen; aber nur unter der Bedingung, daß der Menſch ſich als ein mit dieſen himmliſchen Körpern verwandtes Weſen anſieht, glaubt, daß ſein Weſen und das Weſen dieſer Himmelskörper einer und derſelben Natur iſt. Bin ich himmliſcher Abkunft, himmliſchen Weſens, ſo kann ich natürlich ſo wenig ſterben, als dieſe Himmelskörper, wenn ich ſie mir als unſterblich denke. Ihre Unſterblichkeit verbürgt meine eigene; denn wie ſollte der Vater ſeine eigenen Kinder fallen und ſterben laſſen? er würde ja dadurch gegen ſein eigenes Fleiſch und Blut, ſein eigenes Weſen ſtreiten. So wie ein himmliſches Weſen nur himmliſche, ſo zeugt ein unſterbliches Weſen auch wieder nur unſterbliche Kinder oder Weſen. Darum leitet der Menſch von einem Gotte ſein Daſein ab, um dadurch ſich einer göttlichen Abkunft und vermittelſt derſelben der Göttlichkeit, d. i. Unſterblichkeit ſeines Weſens zu verſichern. Wer über den Tod, die Folge der Naturnothwendigkeit hinauskommen will, der muß auch über den Grund derſelben, die Natur ſelbſt hinausgehen. Wer in der Natur *nicht enden* will, der kann auch *nicht mit der Natur anfangen*, ſondern nur mit einem Gotte. Nicht die Natur, nein! ein übernatürliches göttliches Weſen iſt der Urheber, die Urſache von mir, d. h. auf deutſch: *ich bin ein übernatürliches göttliches Weſen*; aber der Grund meiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit iſt nicht die Ableitung von einem übernatürlichen Weſen, ſondern ich leite mich von einem ſolchen ab, weil ich im Grunde meines Weſens ſchon vor dieſer Ableitung mich für ein ſolches halte und daher mich nicht aus der Natur, aus der Welt entſprungen denken kann. „Wir ſehen, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des erſten Buchs Moſe, daß der Menſch eine *beſondere* Creatur ſey, darum geſchaffen, daß er der

Gottheit und Unsterblichkeit theilhaftig sey, denn ein Mensch ist eine bessere Creatur, denn Himmel und Erde mit Allem, was darinnen ist". „Ich bin ein Mensch, sagt derselbe an einer andern schon in meinen Schriften angeführten Stelle, das ist ja ein höher Titel denn ein Fürst sein. Ursach: den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen, daß ich aber ein Mensch bin, hat Gott allein gemacht". Eben so sagt der heidnische, in seinen Lehren und Vorstellungen aber sich dem Christenthume im höchsten Grade annähernde Philosoph Epiktet: „Wenn sich Einer das gehörig einprägte, daß wir Alle Gott zu unserer hauptsächlichen Ursache haben, daß Gott der Vater der Menschen (und Götter) ist, so würde er sicherlich nie klein oder niedrig von sich denken. Wenn der Kaiser Dich zu seinem Sohne annähme, so würde Niemand Deinen Stolz ertragen können. Soll also der Gedanke, daß Du Gottes Sohn bist, Dich nicht erheben, nicht stolz machen"? Aber ist denn nicht jedes Ding, jedes Wesen auch ein Geschöpf Gottes? Hat denn nicht der Religion zufolge Gott Alles gemacht? Ja, aber er ist nicht in demselben Sinne Schöpfer der Thiere, Pflanzen, Steine, als er Schöpfer der Menschen; er ist in Beziehung auf die Menschen der Vater derselben; aber nicht Vater der Thiere, sonst würden die Christen auch Bruderschaft mit den Thieren machen, gleich wie sie daraus, daß Gott der Vater der Menschen, schließen, daß alle Menschen Brüder sind und sein sollen. „Er (Gott), sagt z. B. Luther in seiner Kirchenpostille, ist ja euer Vater, und allein euer Vater, nicht der Vögel, noch der Gänse oder Enten (auch nicht der gottlosen Heiden"). Eben so unterschieden auch die Platoniker, welche fast dieselbe Theologie, wie die Christen, nur keine Christologie hatten, zwischen Gott als Werkmeister, Macher und Gott als Vater; Gott, als Urheber der geistigen Wesen, der Menschen nannten sie Vater, Gott als Urheber der unbeseelten Wesen und Thiere nannten sie Werkmeister, Macher. (Plutarch: Platonische Fragen.) Der Sinn der Lehre, Gott ist der Vater der Menschen oder die Menschen sind die Kinder Gottes,

iſt alſo, daß der Menſch göttlicher Abkunft, göttlichen, folglich auch unſterblichen Weſens iſt. Gott, als der gemeinſchaftliche Vater der Menſchen, iſt nichts, als die perſonificirte Einheit und Gleichheit des Menſchengeſchlechts, der Begriff der Gattung, worin alle Unterſchiede der Menſchen aufgehoben, weggelaſſen ſind, welcher Gattungsbegriff aber im Unterſchiede von den wirklichen Menſchen als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Es iſt daher ganz natürlich und nothwendig, daß die göttlichen Eigenſchaften zu Eigenſchaften des Menſchen werden; denn was von der Gattung, gilt auch von den Individuen; die Gattung iſt ja nur das alle Individuen Umfaſſende, das Allen Gemeine. Wo daher an einen Gott geglaubt wird ohne Unſterblichkeitsglauben, da iſt entweder der wahre Sinn und Begriff der Gottheit noch nicht gefunden, oder wieder verloren gegangen. Dieſer iſt: Gott iſt der perſonificirte Gattungsbegriff des Menſchen, die perſonificirte Göttlichkeit und Unſterblichkeit des Menſchen. Der Glaube des Menſchen an Gott, verſteht ſich an Gott, inwiefern er nicht das Weſen der Natur ausdrückt, iſt daher, wie ich im Weſen des Chriſtenthums ſagte, nur der Glaube des Menſchen an ſein eigenes Weſen. Ein Gott iſt nur ein die Wünſche des Menſchen erfüllendes, verwirklichendes Weſen, aber wie kann ich an ein Weſen glauben, das meine Wünſche verwirklicht, wenn ich nicht vorher oder zugleich an die Heiligkeit, an die Weſenhaftigkeit und Rechtmäßigkeit, an die unbedingte Gültigkeit meiner Wünſche glaube? Aber wie kann ich an die Nothwendigkeit der Erfüllung meiner Wünſche, welche der Grund der Nothwendigkeit eines Wunſcherfüllers, eines Gottes iſt, glauben, ohne an mich, ohne an die Wahrheit und Heiligkeit meines Weſens zu glauben? Was ich wünſche, das iſt ja mein Herz, mein Weſen. Wie kann ich mein Weſen von meinen Wünſchen unterſcheiden? Der Glaube an Gott iſt daher nur abhängig von dem Glauben des Menſchen an die übernatürliche Hoheit ſeines Weſens. Oder: in dem göttlichen Weſen vergegenſtändlicht er nur ſein eigenes Weſen. In der göttlichen Allwiſ-

senheit erfüllt er nur, um noch einmal das Gesagte kurz zusammen zu fassen, seinen Wunsch, Alles zu wissen, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in seinem Wissen nicht auf diesen oder jenen Gegenstand beschränkt zu sein, sondern Alles zu umfassen; in der göttlichen Allörtlichkeit oder Allgegenwart verwirklicht er nur den Wunsch, an keinen Ort gebunden zu sein, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in Gedanken überall zu sein; in der göttlichen Ewigkeit oder Allzeitlichkeit verwirklicht er nur den Wunsch, an keine Zeit gebunden zu sein, nicht zu enden, oder vergegenständlicht er nur die Endlosigkeit und (wenigstens, wenn er folgerichtig denkt) die Anfangslosigkeit des menschlichen Wesens, der menschlichen Seele, denn wenn die Seele des Menschen nicht sterben, nicht enden kann, so kann sie auch nicht entstehen, nicht anfangen, wie Viele ganz consequent geglaubt haben; in der göttlichen Allmacht verwirklicht er nur den Wunsch, Alles zu können, ein Wunsch, der mit dem Wunsch Alles zu wissen zusammenhängt oder nur eine Folge desselben ist; denn der Mensch kann nur so viel, wie schon der Engländer Bacon sagt, als er weiß, wer ja nicht weiß, wie man eine Sache macht, der kann sie auch nicht machen; das Können setzt das Wissen voraus; wer daher Alles zu wissen wünscht, der wünscht auch Alles zu können; oder: in der göttlichen Allmacht vergegenständlicht und vergöttert der Mensch nur sein Allvermögen, seine unbeschränkte Fähigkeit zu Allem. Das Thier, sagt ein christlicher Denker, der selbst über die Wahrheit der christlichen Religion geschrieben, Hugo Grotius, kann nur dieses oder jenes; aber die Macht, das Vermögen des Menschen ist unbeschränkt. In der göttlichen Seligkeit und Vollkommenheit verwirklicht der Mensch nur den Wunsch, selbst selig und vollkommen, folglich auch moralisch vollkommen zu sein; denn ohne moralische Vollkommenheit giebt's keine Seligkeit: wer kann selig sein mit Eifersucht, mit Neid und Mißgunst, mit Bosheit und Rachegefühl, mit Habsucht und Trunksucht? Das göttliche Wesen also ist das Wesen des Menschen, aber nicht, wie es der prosaischen Wirk-

lichkeit nach iſt, ſondern wie es den poetiſchen Forderungen, Wünſchen und Vorſtellungen des Menſchen nach iſt oder vielmehr ſein ſoll und einſt ſein wird. Der heißeſte, der innigſte, der heiligſte Wunſch und Gedanke des Menſchen iſt aber oder war wenigſtens der Wunſch, der Gedanke des unſterblichen Lebens, der Gedanke und Wunſch des Menſchen, ein unſterbliches Weſen zu ſein. Das unſterblich gewünſchte und gedachte Weſen des Menſchen iſt daher das göttliche Weſen. Oder: Gott iſt nichts Andres, als das zukünftige, unſterbliche Weſen des Menſchen, wie es aber im Unterſchiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich, ſinnlich exiſtirenden Menſchen als ein ſelbſtſtändiges Weſen gedacht wird. Gott iſt ein nicht menſchliches, ein übermenſchliches Weſen; aber der zukünftige, unſterbliche Menſch iſt auch ein Weſen über dem gegenwärtigen, wirklichen, ſterblichen Menſchen. So verſchieden Gott vom Menſchen, ſo verſchieden iſt der geglaubte, zukünftige oder unſterbliche Menſch von dem wirklichen, gegenwärtigen oder ſterblichen Menſchen. Kurz die Einheit, die Nichtverſchiedenheit der Gottheit und Unſterblichkeit, folglich der Gottheit und Menſchheit iſt das gelöſte Räthſel der Religion, namentlich der chriſtlichen. Wie alſo die Natur, aber als ein Gegenſtand und Weſen der menſchlichen Wünſche und Einbildungskraft, der Kern der Naturreligion, ſo iſt der Menſch, aber als Gegenſtand und Weſen der menſchlichen Wünſche, der menſchlichen Einbildungs- und Abſtractionskraft, der Kern der Geiſtesreligion, der chriſtlichen Religion.

Dreißigste Vorlesung.

Ich bin mit dem Beweis, daß erst in der Unsterblichkeit der Sinn und Zweck der Gottheit gefunden und erreicht wird, daß die Gottheit und Unsterblichkeit eins sind, daß die Gottheit aus einem selbstständigen Wesen, welches sie zuerst ist, am Ende als Unsterblichkeit zu einer Eigenschaft des Menschen wird, an das Ziel meiner Aufgabe und damit an den Schluß meiner Vorlesungen gekommen. Ich wollte beweisen, daß der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christenthums der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, daß der Mensch fürderhin in sich selbst, nicht mehr außer sich, wie der Heide, noch über sich, wie der Christ, den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Uebel und Leiden suche und finde. Ich konnte diesen Beweis namentlich in Beziehung auf das uns am meisten interessirende Christenthum natürlich nicht durch alle einzelnen Lehren und Vorstellungen des Christenthums hindurch führen; ich konnte ihn noch weniger bis auf die Geschichte der christlichen Philosophie ausdehnen, wie ich anfangs vorhatte. Es ist aber auch nicht nothwendig, wenigstens bei einem Gegenstand, wie es der Gegenstand dieser Vorlesungen war, bis auf's Einzelne und Besondere sein Thema durchzuführen. Die Hauptsache sind überall die Elemente, die ersten Sätze, die Grundsätze, aus welchen untergeordnete Sätze sich durch bloße Folgerung ergeben. Und

dieſe, die Grundſätze meiner Lehre habe ich gegeben und zwar auf die möglichſt klare Weiſe. Freilich hätte ich mich kürzer faſſen können in den erſten Vorleſungen. Aber mich entſchuldigt der Umſtand, daß ich kein akademiſcher Docent, daß ich nicht an Vorleſungen gewöhnt bin, kein ausgearbeitetes Heft vor mir liegen hatte und daher meinen Stoff nicht nach der Elle akademiſcher Zeitrechnung zu meſſen und einzutheilen verſtand. Ich würde jedoch mit einem Hiatus, einem Mißton meine Vorleſungen ſchließen, wenn ich mit dem in der letzten Stunde ausgeführten Beweiſe ſchließen wollte; denn ich habe die Prämiſſen, die Vorderſätze oder Vorausſetzungen, von denen aus der Chriſt auf eine Gottheit und Unſterblichkeit ſchließt, unangefochten beſtehen laſſen. Gott, ſagte ich, iſt der Verwirklicher oder die Wirklichkeit der menſchlichen Wünſche der Glückſeligkeit, Vollkommenheit, Unſterblichkeit. Wer alſo, kann man hieraus ſchließen, dem Menſchen den Gott nimmt, der reißt ihm das Herz aus dem Leibe. Allein ich beſtreite die Vorausſetzungen, von welchen die Religion und Theologie auf die Nothwendigkeit und das Daſein der Gottheit, oder — es iſt eins — der Unſterblichkeit ſchließen. Ich behaupte, daß die Wünſche, die ſich nur in der Einbildung erfüllen, oder von denen aus auf das Daſein eines eingebildeten Weſens geſchloſſen wird, auch nur eingebildete, nicht wirkliche, wahre Wünſche des menſchlichen Herzens ſind; ich behaupte, daß die Schranken, welche die religiöſe Einbildungskraft in der Gottheit oder Unſterblichkeit aufhebt, nothwendige Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, welche von demſelben nicht abgeſondert werden können, folglich keine Schranken, außer eben nur in der Einbildung des Menſchen ſind. So iſt es z. B. keine Schranke des Menſchen, daß er an Ort und Zeit gebunden iſt, daß ihn „ſein Leib an die Erde feſſelt, wie der Vernunftgläubige ſagt, und ihn daher verhindert zu wiſſen, was auf dem Monde, auf der Venus iſt.“ Die Schwere, die mich an die Erde bindet, iſt nichts Anderes, als die Erſcheinung von meinem Zuſammenhang mit der Erde, von meiner Unzertrennlichkeit von ihr; was bin ich, wenn ich dieſen

Zuſammenhang mit der Erde aufhebe? Ein Phantom; denn ich bin weſentlich ein Erdweſen. Mein Wunſch, mich auf einen anderen Weltkörper zu verſetzen, iſt daher nur ein eingebildeter Wunſch. Könnte ſich dieſer Wunſch verwirklichen, ſo würde ich mich überzeugen, daß es nur ein phantaſtiſcher, thörichter Wunſch geweſen, denn ich würde mich höchſt unbehaglich auf dem fremden Weltkörper befinden, und daher aber leider! zu ſpät einſehen, daß es beſſer und vernünftiger geweſen wäre, auf der Erde zu bleiben. Es giebt viele Wünſche des Menſchen, die man mißverſteht, wenn man glaubt, ſie wollten verwirklicht werden. Sie wollen nur Wünſche bleiben, ſie haben ihren Werth nur in der Einbildung; ihre Erfüllung wäre die bitterſte Enttäuſchung des Menſchen. Ein ſolcher Wunſch iſt auch der Wunſch des ewigen Lebens. Würde dieſer Wunſch erfüllt, die Menſchen würden das ewige Leben herzlich ſatt bekommen und ſich nach dem Tode ſehnen. In Wahrheit wünſcht ſich der Menſch nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltſamen, keinen ſchrecklichen Tod. Alles hat ſein Maaß, ſagt ein heidniſcher Philoſoph, Alles bekommt man zuletzt ſatt, ſelbſt das Leben, und der Menſch wünſcht daher endlich auch den Tod. Der normale, naturgemäße Tod, der Tod des vollendeten Menſchen, der ſich ausgelebt hat, hat daher auch gar nichts Erſchreckliches. Greiſe ſehnen ſich ſogar oft nach dem Tode. Der deutſche Philoſoph Kant konnte vor Ungeduld den Tod kaum erwarten, ſo ſehnte er ſich nach ihm, aber nicht, um wieder aufzuleben, ſondern aus Verlangen nach ſeinem Ende. Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings, des Mannes in ſeiner vollen Manneskraft empört uns gegen den Tod und erzeugt den Wunſch eines neuen Lebens. Aber ſo ſchrecklich, ſo ſchmerzlich ſolche Unglücksfälle für die Ueberlebenden ſind, ſo berechtigen ſie uns doch zur Annahme eines Jenſeits ſchon aus dem Grunde nicht, weil dieſe abnormen Fälle — abnorm ſind ſie, ſollten ſie gleich häufiger ſein, als der naturgemäße Tod — nur auch ein abnormes Jenſeits zur Folge haben, nur ein Jenſeits für die gewaltſam oder zu früh Geſtorbe-

nen; aber ein ſolches abſonderliches Jenſeits wäre etwas Unglaubliches und Widerſinniges. Aber ſo wie der Wunſch des ewigen Lebens iſt auch der Wunſch der Allwiſſenheit und unbegränzter Vollkommenheit nur ein eingebildeter Wunſch, und der dieſem Wunſch untergelegte unbeſchränkte Wiſſens- und Vervollkommnungstrieb nur dem Menſchen angedichtet, wie die tägliche Erfahrung und Geſchichte beweiſt. Der Menſch will nicht Alles, er will nur wiſſen, wozu er eine beſondere Vorliebe und Neigung hat. Selbſt der Menſch von univerſellem Wiſſenstrieb, was eine ſeltene Erſcheinung iſt, will keineswegs Alles ohne Unterſchied wiſſen; er will nicht alle Steine kennen, wie der Mineralog von Fach, nicht alle Pflanzen, wie der Botaniker; er begnügt ſich mit dem Allgemeinen, weil dieſes ſeinem allgemeinen Geiſt entſpricht. Eben ſo will der Menſch nicht Alles können, ſondern nur das, wozu er einen beſonderen Trieb in ſich verſpürt; er ſtrebt nicht nach einer unbegränzten, unbeſtimmten Vollkommenheit, die nur in einem Gott oder endloſen Jenſeits ſich verwirklicht, ſondern nur nach einer beſtimmten, begränzten Vollkommenheit, nach der Vollkommenheit innerhalb einer beſtimmten Sphäre. Nicht nur die einzelnen Menſchen ſehen wir daher ſtehen bleiben, wenn ſie einmal auf einen beſtimmten Standpunkt, auf einen beſtimmten Grad der Ausbildung und Vervollkommnung ihrer Anlagen angelangt ſind, ſondern ſelbſt ganze Völker ſehen wir Jahrtauſende lang unverrückt auf demſelben Standpunkt ſtehen bleiben. So ſtehen die Chineſen, die Inder heute noch da, wo ſie bereits vor Jahrtauſenden ſtanden. Wie reimen ſich dieſe Erſcheinungen mit dem ſchrankenloſen Vervollkommnungstrieb, den der Rationaliſt dem Menſchen andichtet und dem er daher in einem unendlichen Jenſeits einen Platz einzuräumen ſucht? Der Menſch hat im Gegentheil nicht nur einen Trieb, fortzuſchreiten, ſondern auch einen Trieb zu raſten, auf dem einmal gewonnenen, der Beſtimmtheit ſeines Weſens entſprechenden Standpunkt zu beharren. Aus dieſen entgegengeſetzten Trieben entſpringt der Kampf der Geſchichte, der Kampf auch unſerer Gegenwart. Die Progreſſiſten,

die ſogenannten Revolutionärs, wollen vorwärts, die Conſervativen wollen Alles beim Alten laſſen, ob ſie gleich, denn ſie ſind meiſtens auch Gläubige, in Beziehung auf den Tod nicht zu den Stabilen gehören, ſondern im Jenſeits, um ihr intereſſantes Daſein zu friſten, die radicalſten Veränderungen, die revolutionärſten Umgeſtaltungen ihres Weſens ſich gefallen laſſen. Aber auch die Revolutionärs wollen nicht bis ins Unendliche fortſchreiten, ſondern ſie haben beſtimmte Zwecke, mit deren Erreichung ſie ſtehen bleiben, ſelbſt ſtabil werden. Es ſind daher immer nur andere, neue, junge Menſchen, welche den Faden der Geſchichte fortſpinnen, den die alten Fortſchrittsmänner abbrechen, ſo wie ſie an das Ziel *ihrer* Wünſche und damit an die Gränze ihres Weſens und Verſtandes gekommen ſind. Eben ſo wenig, als einen unbeſchränkten Wiſſens- und Vervollkommnungstrieb hat der Menſch einen unbeſchränkten, unerſättlichen, nicht durch die Güter der Erde zu befriedigenden Glückſeligkeitstrieb. Der Menſch, ſelbſt der Unſterblichkeitsgläubige, iſt vielmehr vollkommen zufrieden mit dem irdiſchen Leben, wenigſtens ſo lange es ihm wohl geht, ſo lange es ihm nicht am Nothwendigen fehlt, ſo lange ihn nicht beſonderes, ſchweres Unglück trifft. Der Menſch will nur die Uebel dieſes Lebens beſeitigt wiſſen, aber kein weſentlich anderes Leben. „Die Grönländer z. B. verſetzen den Ort der Seligen unter das Meer, weil ſie aus dem Meer die meiſte Nahrung bekommen. Da iſt, ſagen ſie, gutes Waſſer und ein Ueberfluß an Vögeln, Fiſchen, Seehunden und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann oder gar in einem großen Keſſel lebendig gekocht findet.“ Hier haben wir ein Beiſpiel, ein Bild des menſchlichen Glückſeligkeitstriebes. Die Wünſche des Grönländers gehen nicht über die Gränze ſeines Landes, ſeiner Natur hinaus. Er will nicht weſentlich andere Dinge, als ſein Land ihm darbietet; er will nur das, was es ihm giebt, von *guter Qualität* und *in reichlicher Menge*. Er will auch im Jenſeits nicht aufhören, Fiſche und Seehunde zu fangen, — das, was er iſt, iſt ihm keine Schranke, iſt ihm nicht zur Laſt; er will nicht über ſeine

Gattung, ſeinen weſentlichen Stand und Lebensberuf hinaus — er will nur Jenſeits bequemer und leichter ſich den Fang machen. Welch ein beſcheidener Wunſch! Der Culturmenſch, deſſen Geiſt und Leben nicht an einen beſchränkten Ort gebunden, wie des Wilden Geiſt und Leben, welcher nichts kennt, als ſein Land, deſſen Verſtand ſich nicht weiter als einige geographiſche Meilen erſtreckt, hat natürlich auch keine ſo beſchränkten Wünſche. Er wünſcht ſich nicht blos, um bei dem Beiſpiel ſtehen zu bleiben, die genießbaren Thiere und Früchte ſeines Landes; er wünſcht ſich auch die Genüſſe der fernſten Länder zu verſchaffen; ſeine Genüſſe und Wünſche ſind im Vergleich zu denen des Wilden unendlich; aber gleichwohl gehen ſie weder über die Natur der Erde, noch über die Natur des Menſchen überhaupt hinaus. Der Gattung nach ſtimmt der Culturmenſch mit dem Wilden überein; er will keine himmliſchen Speiſen, von denen er ja ſo Nichts weiß; er will nur Erzeugniſſe der Erde; er will nicht das Eſſen überhaupt, er will nur den rohen, ausſchließlich auf die Erzeugniſſe dieſes Ortes beſchränkten Genuß aufheben. Kurz der vernünftige und naturgemäße Glückſeligkeitstrieb geht nicht über das Weſen des Menſchen, über das Weſen dieſes Lebens, dieſer Erde hinaus; er will nur die Uebel, die Beſchränkungen aufheben, die wirklich aufzuheben, die nicht nothwendig ſind, nicht zum Weſen des Lebens gehören. Wünſche daher, die über die menſchliche Natur oder Gattung hinausgehen, wie z. B. der Wunſch, gar nicht zu eſſen, nicht mehr überhaupt den leiblichen Bedürfniſſen unterworfen zu ſein, ſind eingebildete, phantaſtiſche Wünſche, folglich auch das Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, das Leben, wo ſie erfüllt werden, nur ein eingebildetes, phantaſtiſches Weſen und Leben. Die Wünſche dagegen, welche nicht über die menſchliche Gattung oder Natur hinausgehen, welche nicht blos in der bodenloſen Einbildung und in unnatürlicher Gefühlsſchwelgerei, ſondern in einem wirklichen Bedürfniß und Trieb der menſchlichen Natur ihren Grund haben, finden auch innerhalb der menſchlichen Gattung, im Laufe der menſchlichen Geſchichte ihre Er-

füllung. Der Schluß auf ein religiöſes oder theologiſches Jenſeits, ein zukünftiges Leben zum Behuf der Vervollkommnung der Menſchen wäre daher nur dann gerechtfertigt, wenn die Menſchheit immer auf demſelben Flecke ſtehen bliebe, wenn es keine Geſchichte, keine Vervollkommnung, keine Verbeſſerung des Menſchengeſchlechts auf Erden gäbe, obgleich auch in dieſem Falle jener Schluß deswegen noch kein wahrer, wenn gleich berechtigter wäre. Allein es giebt eine Culturgeſchichte der Menſchheit: verändern und cultiviren ſich doch ſelbſt Thiere und Pflanzen im Laufe der Zeit ſo ſehr, daß wir ſelbſt nicht mehr ihre Stammältern in der Natur auffinden und nachweiſen können! Unzähliges, was unſere Vorfahren nicht konnten und wußten, können und wiſſen wir jetzt. Kopernikus — ein Beiſpiel, das ich ſchon in meiner Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie anführte, aber mich nicht enthalten kann, hier zu wiederholen, weil es ſo treffend iſt — betrauerte es noch auf ſeinem Sterbebette, daß er in ſeinem ganzen Leben den Planet Merkur auch nicht ein einziges Mal geſehen, ſo ſehr er es auch gewünſcht und ſich darum bemüht hätte. Jetzt ſehen ihn die Aſtronomen mit ihren trefflichen Fernrohren am hellen Mittag. So erfüllen ſich die Wünſche des Menſchen, die keine eingebildeten, phantaſtiſchen ſind, im Laufe der Geſchichte, der Zukunft. So wird auch, was für uns jetzt nur Wunſch, einſt erfüllt werden, Unzähliges, was den dünkelhaften Beſchützern und Verfechtern der gegenwärtigen Glaubensvorſtellungen und religiöſen Inſtitute, der gegenwärtigen ſocialen und politiſchen Zuſtände für Unmöglichkeit gilt, einſt Wirklichkeit ſein; Unzähliges, was wir jetzt nicht wiſſen, aber wiſſen möchten, werden unſere Nachkommen wiſſen. An die Stelle der Gottheit, in welcher ſich nur die grundloſen luxuriöſen Wünſche des Menſchen erfüllen, haben wir daher die menſchliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenſeits über unſerem Grabe im Himmel das Jenſeits über unſerem Grabe auf Erden, die geſchichtliche Zukunft, die Zukunft der Menſchheit zu ſetzen.

Das Chriſtenthum hat ſich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünſche des Menſchen zum Ziel geſetzt, aber eben deßwegen die erreichbaren Wünſche des Menſchen außer Acht gelaſſen; es hat den Menſchen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hülfe um das Vertrauen zu ſeinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein beſſeres Leben im Himmel um den Glauben an ein beſſeres Leben auf Erden und das Beſtreben, ein ſolches zu verwirklichen, gebracht. Das Chriſtenthum hat dem Menſchen gegeben, was er in ſeiner Einbildung wünſcht, aber eben deßwegen nicht gegeben, was er in Wahrheit und Wirklichkeit verlangt und wünſcht. In ſeiner Einbildung verlangt er ein himmliſches, überſchwängliches, in Wahrheit aber ein irdiſches, ein mäßiges Glück. Zum irdiſchen Glück gehört freilich nicht Reichthum, Luxus, Ueppigkeit, Pracht, Glanz und anderer Tand, ſondern nur das Nothwendige, nur das, ohne was der Menſch nicht menſchlich exiſtiren kann. Aber wie unzählig viele Menſchen ermangeln des Nothwendigſten! Aus dieſem Grunde erklären es die Chriſten für frevelhaft oder unmenſchlich, das Jenſeits zu läugnen und eben damit den Unglücklichen, Elenden dieſer Erde den einzigen Troſt, die Hoffnung eines beſſeren Jenſeits zu rauben. Eben hierin finden ſie auch jetzt noch die ſittliche Bedeutung des Jenſeits, die Einheit deſſelben mit der Gottheit; denn ohne Jenſeits ſei keine Vergeltung, keine Gerechtigkeit, welche den hier, wenigſtens ohne ihre Schuld Leidenden und Unglücklichen ihr Elend im Himmel vergelten müſſe. Allein dieſer Vertheidigungsgrund des Jenſeits iſt nur ein Vorwand, denn aus dieſem Grunde folgt nur ein Jenſeits, eine Unſterblichkeit für die Unglücklichen; aber nicht für die, welche auf Erden ſchon ſo glücklich waren, die für die Befriedigung und Ausbildung ihrer menſchlichen Bedürfniſſe und Anlagen nothwendigen Mittel zu finden. Für dieſe ergiebt ſich aus dem angeführten Grunde nur die Nothwendigkeit, daß ſie entweder mit dem Tode aufhören, weil ſie ſchon das Ziel der menſchlichen Wünſche erreicht haben, oder daß es ihnen im Jenſeits ſchlechter geht als im

Dieſſeits, daß ſie im Himmel die Stelle einnehmen, welche ihre Brüder einſt auf Erden einnahmen. So glauben die Kamtſchadalen wirklich, daß Diejenigen, welche hier arm waren, in der anderen Welt reich, die Reichen hingegen arm ſein werden, damit zwiſchen den beiden Zuſtänden in dieſer und jener Welt eine gewiſſe Gleichheit beſtehe. Aber das wollen und glauben die chriſtlichen Herren nicht, die aus dem angeführten Grunde das Jenſeits vertheidigen; ſie wollen dort eben ſo gut leben, als die Unglücklichen, die Armen. Es iſt mit dieſem Grunde für das Jenſeits eben ſo wie mit dem Grunde für den Gottesglauben, welchen viele Gelehrte im Munde führen, indem ſie ſagen, der Atheismus ſei zwar richtig, ſie ſelbſt ſeien Atheiſten, aber der Atheismus ſei nur eine Sache der gelehrten Herren, nicht der Menſchen überhaupt, gehöre nicht für das allgemeine Publikum, nicht für das Volk; es ſei daher unſchicklich, unpractiſch, ja frevelhaft, den Atheismus öffentlich zu lehren. Allein die Herren, die ſo reden, verſtecken hinter dem unbeſtimmten, weitſchichtigen Wort: Volk oder Publikum nur ihre eigene Unentſchiedenheit, Unklarheit und Ungewißheit; das Volk iſt ihnen nur ein Vorwand. Wovon der Menſch wahrhaft überzeugt iſt, das ſcheut er ſich nicht nur nicht, ſondern das muß er auch öffentlich ausſprechen. Was nicht den Muth hat, ans Licht hervorzutreten, das hat auch nicht die Kraft, das Licht zu vertragen. Der lichtſcheue Atheismus iſt daher ein ganz nichtswürdiger und hohler Atheismus. Er hat nichts zu ſagen, darum traut er ſich auch nicht, ſich auszuſprechen. Der Privat- oder Kryptoatheiſt ſagt oder denkt nämlich nur bei ſich: es iſt kein Gott, ſein Atheismus faßt ſich nur in dieſen verneinenden Satz zuſammen und dieſer Satz ſteht obendrein bei ihm vereinzelt da, ſo daß trotz ſeines Atheismus Alles bei ihm beim Alten bleibt. Und allerdings, wenn der Atheismus nichts weiter wäre, als eine Verneinung, ein bloßes Läugnen ohne Inhalt, ſo taugte er nicht für das Volk, d. h. nicht für den Menſchen, nicht für das öffentliche Leben; aber nur, weil er ſelbſt nichts taugte. Allein der Atheismus, wenigſtens der wahre, der nicht licht-

ſcheue, iſt zugleich Bejahung, der Atheismus verneint nur das vom Menſchen abgezogene Weſen, welches eben Gott iſt und heißt, um das wirkliche Weſen des Menſchen an die Stelle deſſelben als das wahre zu ſetzen. Der Theismus, der Gottesglaube dagegen iſt verneinend; er verneint die Natur, die Welt und Menſchheit: vor Gott iſt die Welt und der Menſch Nichts, Gott iſt und war, ehe Welt und Menſchen waren; er kann ohne ſie ſein; er iſt das Nichts der Welt und des Menſchen; Gott kann die Welt, ſo glaubt der ſtrenge Gottesgläubige wenigſtens, jeden Augenblick zu Nichts machen; für den wahren Theiſten giebt es keine Macht und Schönheit der Natur, keine Tugend des Menſchen; Alles nimmt der gottesgläubige Menſch dem Menſchen und der Natur, nur um damit ſeinen Gott auszuſchmücken und zu verherrlichen. „Nur Gott allein iſt zu lieben, ſagt z. B. der heilige Auguſtin, dieſe ganze Welt aber, d. h. alles Sinnliche iſt zu verachten". „Gott, ſagt Luther in einem lateiniſchen Briefe, will entweder allein oder kein Freund ſein". „Gott allein, ſagt er in einem andern Briefe, gebührt Glaube, Hoffnung, Liebe, daher ſie auch die theologiſchen Tugenden heißen". Der Theismus iſt daher „negativ und deſtructiv"; nur auf die Nichtigkeit der Welt und des Menſchen, d. h. des wirklichen Menſchen baut er ſeinen Glauben. Nun iſt aber Gott nichts Andres, als das abgezogene, phantaſtiſche, durch die Einbildungskraft verſelbſtſtändigte Weſen des Menſchen und der Natur; der Theismus opfert daher das wirkliche Leben und Weſen der Dinge und Menſchen einem bloßen Gedanken- und Phantaſieweſen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantaſieweſen dem wirklichen Leben und Weſen auf. Der Atheismus iſt daher poſitiv, bejahend; er giebt der Natur und Menſchheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen; er belebt die Natur und Menſchheit, welchen der Theismus die beſten Kräfte ausgeſogen. Gott iſt eiferſüchtig auf die Natur, auf den Menſchen, wie wir früher ſahen; er allein will verehrt, geliebt, bedient ſein; er allein will Etwas, alles

Andere ſoll Nichts ſein, d. h. der Theismus iſt neidiſch auf den Menſchen und die Welt; er gönnt ihnen nichts Gutes. Aber Neid, Mißgunſt, Eiferſucht ſind zerſtörende, verneinende Leidenſchaften. Der Atheismus aber iſt liberal, freigebig, freiſinnig; er gönnt jedem Weſen ſeinen Willen und ſein Talent; er erfreut ſich von Herzen an der Schönheit der Natur und an der Tugend des Menſchen. Aber die Freude, die Liebe zerſtören nicht, ſondern beleben, bejahen. Aber eben ſo wie mit dem Atheismus iſt es mit der von ihm unzertrennlichen Aufhebung des Jenſeits. Wenn dieſe Aufhebung nichts weiter als eine leere, inhalt- und erfolgloſe Verneinung wäre, ſo wäre es beſſer oder doch gleichgültig, ob man es ſtehen oder fallen ließe. Allein die Verneinung des Jenſeits hat die Bejahung des Dieſſeits zur Folge; die Aufhebung eines beſſeren Lebens im Himmel ſchließt die Forderung in ſich: es ſoll, es muß beſſer werden auf der Erde; ſie verwandelt die beſſere Zukunft aus dem Gegenſtand eines müßigen, thatloſen Glaubens in einen Gegenſtand der Pflicht, der menſchlichen Selbſtthätigkeit. Allerdings iſt es eine himmelſchreiende Ungerechtigkeit, daß, während die einen Menſchen Alles haben, die anderen Nichts haben, während die einen in allen Genüſſen des Lebens, der Kunſt und Wiſſenſchaft ſchwelgen, die anderen ſelbſt das Nothwendigſte entbehren. Allein es iſt thöricht, hierauf die Nothwendigkeit eines anderen Lebens zu gründen, wo die Menſchen für die Leiden und Entbehrungen auf Erden entſchädigt werden, ſo thöricht, als wenn ich aus den Mängeln der geheimen Juſtiz, die bisher bei uns beſtanden, auf die Nothwendigkeit eines öffentlichen und mündlichen Gerichtsverfahrens erſt im Himmel ſchließen wollte. Die nothwendige Folgerung aus den beſtehenden Ungerechtigkeiten und Uebeln des menſchlichen Lebens iſt einzig der Wille, das Beſtreben, ſie abzuändern, aber nicht der Glaube an ein Jenſeits, der vielmehr die Hände in den Schooß legt und die Uebel beſtehen läßt. Aber, kann man dagegen einwenden, angenommen, daß die Uebelſtände unſerer bürgerlichen und politiſchen Welt gehoben werden können, was haben denn

die davon, die in Folge dieſer Uebelſtände gelitten und bereits geſtorben ſind? Was haben die Vergangenen überhaupt von einer beſſeren Zukunft? Die haben allerdings nichts davon, aber ſie haben auch nichts vom Jenſeits. Das Jenſeits kommt immer mit ſeinen Curen zu ſpät; es heilt ein Uebel, nachdem es vorbei iſt, erſt mit oder nach dem Tode, alſo da, wo der Menſch kein Gefühl mehr des Uebels, folglich auch kein Bedürfniß der Heilung mehr hat; denn der Tod hat zwar das Schlimme für uns, wenigſtens ſo lange wir leben und uns ihn vorſtellen, daß er uns mit dem Leben auch die Empfindung, das Bewußtſein des Guten, Schönen und Angenehmen raubt, aber auch das Gute, daß er uns mit der Empfindung, mit dem Bewußtſein von allen Uebeln, Leiden und Schmerzgefühlen erlöſt. Die Liebe, welche das Jenſeits erzeugt hat, welche den Leidenden mit dem Jenſeits vertröſtet, iſt die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er geſtorben, den Durſtenden labt, nachdem er verdurſtet, den Hungernden ſpeiſt, nachdem er bereits verhungert iſt. Laſſen wir daher die Todten in Frieden ruhen! Folgen wir hierin dem Beiſpiel der Heiden! „Die Heiden riefen, ſage ich in meiner „Unſterblichkeitsfrage", ihren geliebten Todten in das Grab nach: Sanft ruhen Deine Gebeine! oder: Ruhe in Frieden! während die Chriſten als Rationaliſten dem Sterbenden ein luſtiges vivas et crescas in infinitum in die Ohren ſchreien, oder als pietiſtiſche Seelenärzte à la Doctor Eiſenbart auf Rechnung der Todesfurcht die Gottesfurcht als Unterpfand ſeiner himmliſchen Seligkeit einblöken". Laſſen wir alſo die Todten und kümmern uns nur um die Lebendigen! Wenn wir nicht mehr ein beſſeres Leben *glauben*, ſondern *wollen*, aber nicht vereinzelt, ſondern mit vereinigten Kräften wollen, ſo werden wir auch ein beſſeres Leben *ſchaffen*, ſo werden wir wenigſtens die craſſen, himmelſchreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelſtände, an denen bisher die Menſchheit litt, beſeitigen. Aber, um dieſes zu wollen und zu bewirken, müſſen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menſchenliebe als die einzige, wahre Religion ſetzen, an die Stelle des Gottesglaubens

den Glauben des Menſchen an ſich, an ſeine Kraft, den Glauben, daß das Schickſal der Menſchheit nicht von einem Weſen außer oder über ihr, ſondern von ihr ſelbſt abhängt, daß der einzige Teufel des Menſchen der Menſch, der rohe, abergläubiſche, ſelbſtſüchtige, böſe Menſch, aber auch der einzige Gott des Menſchen der Menſch ſelbſt iſt.

Mit dieſen Worten, meine Herren, ſchließe ich dieſe Vorleſungen und wünſche nur, daß ich die mir in dieſen Vorleſungen geſtellte, in einer der erſten Stunde ausgeſprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menſchenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Candidaten des Jenſeits zu Studenten des Dieſſeits, aus Chriſten, welche ihrem eigenen Bekenntniß und Geſtändniß zufolge „halb Thier, halb Engel“ ſind, zu Menſchen, zu ganzen Menſchen zu machen.

Zuſätze und Anmerkungen.

1) Wenn man die Religion aus der Furcht erklärt, ſo muß man, wie ich in einer ſpätern Vorleſung andeute, nur nicht allein die unterſte Art der Furcht, die Furcht vor dieſer oder jener Naturerſcheinung, die Furcht, die mit einem Seeſturm, einem Donnerwetter, einem Erdbeben beginnt und endet, nicht alſo die zeitliche und örtliche, ſondern vielmehr die auf keinen beſtimmten Gegenſtand eingeſchränkte, alle nur immer möglichen Unglücksfälle in der Vorſtellung umfaſſende, allgegenwärtige, immerwährende, d. i. unendliche Furcht des menſchlichen Gemüthes im Auge haben. „Das wird, ſagt Luther in ſeinem Troſtſchreiben an Churfürſt Friedrich vom Jahr 1520 nach der Ueberſetzung von Spalatin, alle gegenwärtige Uebel und böſen Dinge leichter, linder und geringer machen, wenn ein Menſch ſein Gemüth zu den zukünftigen Uebeln oder böſen Dingen kehret, derer ſo viel, der maſſen und ſo groß ſein, daß dagegen allein die große und der vornehmſten Bewegungen eine des Gemüths, die Furcht genannt, gegeben iſt. . . . Alſo daß auch Sct. Paulus ſaget zu den Römern: Du ſollt nicht hochweiſe ſein, ſondern Dich fürchten oder in der Furcht ſtehen. Und dieß Uebel iſt ſo viel größer, ſo viel es ungewißer iſt, welcher maſſen und wie groß es ſein wird. . . . Alſo daß ein jegliches gegenwärtiges Uebel oder Beſchwerung nichts Andres denn eine Erinnerung iſt eines großen Gewinnſtes, damit uns Gott

verehret und uns nicht läßt unterdrückt werden von der großen Menge der Uebel, Beschwerung und Widerwärtigkeit, in denen wir seyn. Denn was ist das für ein Wunder, so jemand mit unendlichen und unzähligen Schlägen wird angefochten, und daß derselbige Mensch endlich mit einem einigen Schlage verletzt werde? Ja es ist eine Gnade, daß er nicht mit allen Schlägen getroffen ist". „Welche zahllosen Unfälle, sagt Augustin im Gottesstaat, hat nicht der Mensch von Außen her zu befürchten, von Hitze und Kälte, Stürmen, Platzregen, Anschwemmungen, Meteoren, Wetterleuchten, Donner, Hagel, Blitz, Erdbeben und Erdfällen, Einstürzen, von den Stößen und der Furcht oder auch Bosheit des Zugviehs, von den vielen giftigen Stauden, Gewässern, Lüften und Bestien, von den entweder nur beschwerlichen oder sogar tödtlichen Bissen der reißenden Thiere, von der Hundswuth? Was für Uebel hat man auf einer Seereise, was für Uebel hat man auf einer Landreise auszustehen? Wo in aller Welt kann man einen Schritt thun, ohne unerwarteten Unglücksfällen ausgesetzt zu sein? Es geht einer vom Markt nach Hause, er fällt mit seinen gesunden Beinen, er bricht das Bein und stirbt an dieser Wunde. Was scheint sicherer zu sein als das Sitzen? Und doch fiel der Priester Heli (Eli) von seinem Stuhl und starb darüber". „Unzählig, sagt Calvin in seiner Institution der christlichen Religion, sind die Uebel, welche das Leben des Menschen umlagern und es mit unzähligen Todesfällen bedrohen. Steige zu Schiffe; nur einen Fuß bist du vom Tode entfernt. Setze dich zu Pferde; der Fall eines Beines bringt dein Leben in Gefahr. Gehe durch die Straßen der Stadt; so viele Ziegelsteine auf den Dächern sind, so vielen Todesgefahren bist du ausgesetzt. Nimm das Messer in die Hand, so hast du den blanken Tod vor Augen. Siehe die wilden Thiere an, sie alle sind zu deinem Verderben mit Waffen versehen. Was kann also elender sein als das menschliche Leben"? Und der christliche Dichter, Herr D. W. Triller spricht sich in seinen „Denen Atheisten und Naturalisten entgegengesetzten poetischen Betrachtungen" hierüber also aus:

Faſt jedem Dinge ſind die Waffen,
Uns zu ertödten, angeſchaffen;
Es zielet alles überall
Auf unſern Fall.

Durch Hagel, Feuer, Waſſer, Winde,
Blitz, Felſen, tiefer Erde Schlünde,
Bley, Pulver, Schwefel, Gift und Rauch
Verſteugt der Hauch.

Stahl, Hacken, Beile, Meſſer, Sägen,
Rad, Mörſer, Pfeile, Spieß und Degen,
Strang, Oel und Pech, Kalk, Sand und Koth
Gebraucht der Tod.

Ein Ey, ein Kern von Weinbeertrauben,
Ein Stückchen Glas von einer Schrauben,
Ein Apfel, Groſchen, Haar und Bein,
Nichts iſt zu klein.

Ein mäßig Schild von einer Kröten
Kann einen unvermuthet tödten,
Wie leicht ſchießt uns von einem Dach
Ein Ziegel nach!

Ja keines iſt faſt von den Thieren,
Ob wir gleich über ſie regieren,
Das uns nicht, wenn es ihm gelingt,
Zu Grabe bringt.

Ja Würmer gar und ſchlechte Maden
Zerbeißen unſern Lebensfaden,
Wir öffnen ihnen Thür und Thor
Durch Mund und Ohr.

Menſch geh in dich und denk zurücke,
Wie gar ſo manchem Ungelücke
Du allenthalben offen ſtehſt
Und bald vergehſt.

Du wirſt zwar nur durch eine Gaſſen
In dieſes Leben eingelaſſen,
Hingegen ſtehn zum Tode dir
Viel tauſend für.

Doch nun genug des geiſtlichen Triller's, ob er gleich noch lange nicht aus iſt! Wie entſpringen denn nun aber aus der Furcht des Menſchen die Götter? Auf verſchiedene Weiſe. Iſt z. B. der Menſch weniger empfindlich für das Gute als Ueble, iſt er zu leichtſinnig oder gedankenlos, um das Gute des Lebens hervorzuheben, ſo hat er nur böſe Götter; hält die Vorſtellung und Empfindung des Uebeln das Gleichgewicht der Vorſtellung und Empfindung des Guten, ſo hat er gleichmächtige gute und böſe Götter; überwiegt dagegen die Vorſtellung und Empfindung des Guten die des Ueblen, ſo hat er einen guten, die Macht des Böſen überwindenden Gott. Oder: die Furcht iſt entweder der poſitive oder der negative Grund der Religion oder Gottheit; d. h. die Religion entſpringt entweder aus Serviliſmus, oder aus Oppoſition gegen die Furcht. Im erſtern Falle entſpringen furchtbare, böſe, im zweiten gute Götter. Die Furcht iſt ein Uebel und das Verhalten gegen das Uebel entweder ein leidendes oder thätiges; entweder ich laſſe es beſtehen, ergebe mich darein, wenn auch widerwillig, oder ſetze mich ihm entgegen, reagire. So entſpringt aus Reaction gegen die Furcht vor den unendlich vielen möglichen Uebeln und Todesgefahren, die als böſe Geiſter beſtändig dem ängſtlichen Gemüthe des Menſchen in der Phantaſie vorſchweben, die Vorſtellung eines unendlich guten Weſens, einer allmächtigen Liebe, die eben ſo viel im Guten vermag, als die Furcht im Schlimmen, die vor allen Uebeln ſchützen kann und in der Ein-

bildung wirklich schützt.*) Die göttliche Liebe erstreckt sich nämlich nicht weiter, als die menschliche Furcht, denn sie kann nur so weit hinaus Gutes schaffen, als die Furcht Uebles schaffen kann; ewig währt der Himmel der Liebe, aber ewig währt auch die Hölle der Furcht; zahllos sind die Schaaren der Engel, die die Liebe, aber zahllos auch die Schaaren der Teufel, die die Furcht in die Welt gesetzt hat; die Liebe erstreckt sich bis auf den Anfang der Welt, aber die Furcht bis ans Ende der Welt; die Liebe hat den ersten, die Furcht aber den jüngsten Tag der Welt erschaffen. Kurz, wo die schöpferische Allmacht der menschlichen Furcht aufhört, da hört auch die Allmacht der göttlichen Liebe auf. Ein uns sehr nahe liegendes Beispiel von der Entstehung der Religion aus der Furcht und der Reaction gegen dieselbe haben wir an der Entstehung des Protestantismus, namentlich des Lutherthums, welches nur entsprang aus dem Schrecken, aus der Furcht vor dem unmenschlichen, zornigen, eifersüchtigen Gotte, welcher im A. T. selbst der Schrecken oder die Furcht Israels genannt wird, welcher ohne Rücksicht und Gefühl für die menschliche Natur von dem Menschen verlangt, daß er ihm gleichen, d. h. daß er nicht Mensch, nicht ein lebendiges Wesen, sondern ein Moralgespenst, ein buchstäbliches Gesetz sein soll. Aber Luther war trotz seines frühern Mönchs- und spätern Pfaffenthums eine zu praktische und sinnlich kräftige Natur, als daß er diesem Gotte, dessen einer Name: Schaddai von der Verwüstung, der Vertilgung sich herschreibt, durch Beten, Fasten und Selbstkreuzigungen sich

*) Eben von dieser allgegenwärtigen Furcht kommt es, daß der polytheistische Glaube oder Aberglaube jeden Ort, jeden Winkel, jeden Raumpunkt mit Schutzgöttern und Schutzgeistern erfüllt hat. So sagt z. B. Prudentius wider Symmachus: „Den Thoren, den Häusern, den Thermen, den Ställen pflegt Ihr ihre Genien zuzueignen, allen Plätzen und Theilen der Stadt viele Tausende von Genien anzudichten, damit ja jeder Winkel sein eignes Gespenst habe". Wenn daher die gelehrten Herren trotz der unzähligen Altäre, welche die Menschen der Furcht errichtet, dieselbe nicht als eine und zwar die erste Gottheit erkennen, so kommt das nur daher, daß sie überhaupt vor lauter Bäumen nicht den Wald sehen.

hätte opfern können. Luther wollte kein Engel, ſondern Menſch ſein; er war ein in der Theologie gegen die Theologie kämpfender Theolog; er ſuchte gegen das böſe Weſen der Theologie, welche den Menſchen unter dem Vorwand der Verſöhnung mit Gott in Zwieſpalt mit ſeinem eignen Weſen bringt, welche dem Menſchen durch die Galle der göttlichen Eiferſucht das Blut in ſeinem Herzen vergiftet, durch das Höllenfeuer des göttlichen Zorns das Hirn in ſeinem Kopfe verbrennt, welche den Menſchen wegen des bloßen Triebes, Menſch zu ſein, zum ewigen Tod verdammt,*) ein wirkſames Heilmittel. Da er aber das Mittel wider die Schreckbilder der Religion oder Theologie in der Theologie oder Religion ſelbſt, d. h. das Mittel wider das böſe Weſen des unmenſchlichen Gottes in dem menſchlichen Gott ſuchte, gleichwie der naturreligiöſe Menſch in der menſchlichen Natur die Mittel gegen die unmenſchliche Natur, der Tunguſe z. B. in der religiöſen, menſchlichen Epidemie das Heilmittel wider die natürliche, unmenſchliche Epidemie ſucht, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Cur keine radicale war und ſein konnte. Dies beweiſen Luther's Briefe, welche von großem pſychologiſchen Intereſſe ſind, weil ſie uns den Unterſchied zwiſchen der öffentlichen Perſon Luther's und ſeiner Privatperſon, zwiſchen der Macht des Glaubens auf der Kanzel und der Macht oder vielmehr Unmacht deſſelben auf dem eignen Herde zeigen — zeigen, wie wenig er die Andern ſo angeprieſenen ſelig machenden Wirkungen des Glaubens an ſeiner eignen Perſon erfuhr, wie er beſtändig von den Schreckbildern ſeiner religiöſen Einbildungskraft verfolgt wurde. Glücklicherweiſe fand Luther

*) Das menſchenfeindliche, böſe Weſen der chriſtlichen Theologie hat ſich mit claſſiſcher Schärfe beſonders in Calvin ausgeſprochen. „Alle Begierden des Fleiſches — als wenn nicht auch die Begierde des ewigen Lebens eine fleiſchliche Begierde wäre — ſind Sünden"; „jede Sünde iſt Todſünde"; „das Geſetz, ſagt Paulus, iſt geiſtlich, damit zeigt er an, daß es nicht nur Gehorſam der Seele, des Geiſtes, des Willens verlangt, ſondern auch engliſche Reinheit (Angelicam puritatem) fordert, welche von allem fleiſchlichen Schmutz gereinigt nur nach Geiſt ſchmeckt". Welch ein teufliſcher Unſinn unter der Maske einer Engelsſeele!

trotz seiner theologischen Befangenheit noch neben und außer der Religion oder Theologie Heilmittel wider die Macht der Sünde, der Hölle, des Teufels oder, was auf Eins hinausläuft, des Gotteszornes. So schreibt er in einem lateinischen Briefe an L. Senfel, daß auch die Musik dem Menschen verschaffe, was sonst nur die Theologie allein verschaffe, nämlich ein heiteres und ruhiges Gemüth, daß der Teufel, der Urheber aller Sorgen und Friedensstörungen, auf die Stimme der Musik fast eben so davon fliehe, wie auf das Wort der Theologie. Ja in einem Briefe an H. Weller schreibt er, daß man bisweilen mehr trinken, spielen, scherzen, sogar sündigen müsse dem Teufel zum Trotz und Spott, um ihm keine Veranlassung zu Gewissensvorwürfen über Kleinigkeiten zu geben. Wahrlich, ein zwar höchst antitheologisches, aber eben deßwegen höchst probates anthropologisches Heilmittel!

---

2)*) Ist das Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewußtsein — beides ist ja im Menschen untrennbar, „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß" — der richtige universelle Begriff und Ausdruck für den subjectiven, d. i. menschlichen (und zwar praktischen, nicht theoretischen) Grund der Religion? Ob ich gleich für die bejahende Antwort auf diese Frage schon genug Beweise vorgebracht habe, so will ich doch noch mehrere anführen, aber nur aus den classischen Heiden, nicht aus den Christen und zwar nicht nur deßwegen, weil bei diesen die Dependenz, die Abhängigkeit der Creatur von der unabhängigen Ursache, der Causa independens sogar zu einem technischen Ausdruck ihrer Theologie und Metaphysik geworden, sondern auch deßwegen, weil die alten classi-

*) Ich fasse unter dieser Nummer eine Reihe von Erörterungen zusammen, welche die Elemente oder Fragmente einer selbstständigen Schrift sind, welche ich aber bei der Unsicherheit aller Unternehmungen in Folge unserer heil- und trostlosen Politik gleich diesen Vorlesungen angehängt habe und daher den geneigten Leser erst am Schlusse der Vorlesungen zu lesen ersuche.

ſchen Völker nicht, wie die Chriſten, die urſprünglichen, natürlichen Gefühle und Geſinnungen des Menſchen unterdrückten oder verſteckten — Plinius Satz: Res Graecorum nuda est gilt auch hier — nicht einem conventionellen, dogmatiſchen Gottesbegriff aufopferten und daher eben ſo, wie in der Politik, auch in der Religion die lehrreichſten Beiſpiele und intereſſanteſten Aufſchlüſſe über die Geneſis der Gottesvorſtellung uns geben. „Alle Menſchen, ſagt Homer in der Odyſſee, bedürfen der Götter.“ Was iſt aber das Bedürfniß anders, als der pathologiſche Ausdruck der Abhängigkeit? Bemerken muß ich bei dieſer Gelegenheit, daß der Anfang im „Weſen des Glaubens“, deßgleichen im „Weſen des Chriſtenthums“ vom Gegenſatz des Menſchlichen und Göttlichen und der Anfang im „Weſen der Religion“ vom Abhängigkeitsgefühl auf Eines hinausläuft, nur daß jener Gegenſatz mehr der Reflexion, der Beſinnung über das Abhängigkeitsgefühl ſeine Exiſtenz verdankt. Wenn die Menſchen der Götter bedürfen, ſo iſt es ja eine nothwendige Folge, daß dieſe haben, was jenen mangelt, daß folglich die göttliche Bedürfnißloſigkeit den Gegenſatz zur menſchlichen Bedürftigkeit bildet — ein Gegenſatz, welchen denn auch die ſpätere griechiſche Reflexion oder Philoſophie ausdrücklich ausgeſprochen hat, obgleich auch ſchon im Homer das göttliche Weſen als ätheriſches, ſeliges, unſterbliches, allmächtiges dem beſchwerlichen, elenden, ſterblichen, unmächtigen Weſen des Menſchen entgegengeſetzt wird, aber freilich auf eine höchſt gemüthliche oder poetiſche Weiſe, ſo daß der Gegenſatz zwiſchen den blutloſen Göttern und den blutigen Menſchen in dem klaren Safte der Götter völlig zu Waſſer wird. Doch wieder zurück zur Odyſſee! „Von Gott kommt, nach Voßens Ueberſetzung, Anderes Andern, Gutes kommt und Böſes von Zeus, denn er herrſchet mit Allmacht“ (wörtlich: denn Alles vermag er). „Es iſt nicht möglich, daß ſchlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel den Menſchen.“ Die Abhängigkeit des Menſchen vom Schlaf, die Nothwendigkeit des Schlafs iſt alſo eine Moira, ein göttliches Verhängniß

oder Schickſal. Ja der Schlaf iſt ſelbſt ein göttliches Weſen, „der Beherrſcher der Sterblichen und unſterblichen Götter.“ „So ändert der Sinn der ſterblichen Erdbewohner, So wie andere Tag' herführt der waltende Vater.“ In glücklichen Tagen iſt er übermüthig, in unglücklichen unmuthig, aber dieſe Tage hängen vom Vater der Götter und Menſchen ab. „Oben im Himmel, heißt es in der Ilias, hängen des Siegs Ausgäng' an der Hand der unſterblichen Götter.“ Als Odyſſeus und Ajas einen Wettlauf machten und ſchon dem Ziele ſich naheten, da legte Pallas Athene auf das Gebet des erſtern dem Ajas ein Hinderniß in den Weg: er fiel über Ochſenmiſt und Odyſſeus gewann den erſten Preis. Ob alſo der Menſch ſiegt oder unterliegt, ungehindert ans Ziel kommt oder unterwegs ausgleitet, das hängt von den Göttern ab. „Wenn, ſagt Heſiod, zur gehörigen Zeit die Schifffahrt geſchieht, ſo wird dir nicht das Schiff zerbrochen, noch wird das Meer vernichten die Menſchen, wenn nicht mit Vorbedacht der Erderſchüttrer Poſeidon oder Zeus, der Unſterblichen König, beſchloſſen Verderben, denn in ihrer Gewalt ſteht zugleich das Gute und Böſe.“ „Von dir, Verehrte! heißt es in einer homeriſchen Hymne auf die Allmutter Erde, kommt Reichthum an Kindern und Reichthum an Früchten, von dir hängt es ab (bei dir ſteht es, σεῦ δ' ἔχεται), das Leben zu geben oder zu nehmen den ſterblichen Menſchen; glücklich der, den du im Herzen ehreſt gewogen, denn Alles hat er im Ueberfluſſe.“ „Bete zu den Göttern, ſagt Theognis, denn groß iſt ihre Gewalt, und nichts geſchieht ohne die Götter den Menſchen, weder Gutes, noch Böſes.“ „Eitel ſind unſre Gedanken, wir Menſchen wiſſen nichts, Alles führen die Götter nach ihrem Sinne aus.“ „Keiner iſt ſelbſt Urheber ſeines Schadens und Nutzens, ſondern die Götter ſind die Geber von beidem. Und Keiner der Menſchen wirket, im Geiſt erſchauend den Ausgang, ob gut, ob übel er ſein wird.“ Wenn nun aber Alles von den Göttern abhängt, Gutes und Böſes, Leben und Tod, Geſundheit und Krankheit, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth, Sieg und Niederlage, ſo iſt doch

offenbar das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion — der Grund, daß der Menſch ſein Thun in Leiden, ſeine Wünſche und Vorſätze in Gebete, ſeine Tugenden in Gaben, ſeine Fehler in Strafen, kurz ſein Heil aus einem Gegenſtand der Selbſtthätigkeit in einen Gegenſtand der Religion verwandelt. Doch geben wir noch ſpeciellere Beweiſe. „„Alle Menſchen bedürfen der Götter,““ „aber nicht alle aller,“ ſagt Plutarch. „Nein! als Bauer z. B. rufe ich nicht, ſagt Varro in ſeiner Schrift von der Landwirthſchaft, wie Homer und Ennius die Muſen an, ſondern die zwölf größern Götter, aber doch nicht die ſtädtiſchen, deren vergoldete Statuen auf dem Forum ſtehen, ſondern jene zwölf Götter, welche hauptſächlich die Führer (oder Herren) der Bauern ſind, alſo zuerſt den Jupiter und die Erde, denn Himmel und Erde begreifen alle Früchte der Agricultur in ſich, zweitens die Sonne und den Mond, deren Zeiten beobachtet werden, wenn man etwas ſäet und in die Erde ſteckt, hernach Ceres und Bacchus, weil ihre Früchte zum Lebensunterhalt am nöthigſten ſind, denn von ihnen kommt ja Speiſe und Trank, dann den Brand und die Flora, denn wenn ſie günſtig ſind, ſo verdirbt nicht der Brand das Getreide und die Bäume und ſie blühen zur rechten Zeit, ferner verehre ich auch die Minerva und Venus, weil die eine dem Oelbau, die andere den Gärten vorſteht. Endlich bete ich auch zum Waſſer und zum guten Erfolg, denn ohne Waſſer iſt der Ackerbau trocken und elend, ohne Erfolg und guten Ausgang aber nur eine vergebliche Mühe. Als Hirt oder Viehzüchter wende ich mich beſonders an die Gottheit Pales und bitte ſie, wie es in den Faſten Ovid's heißt, daß ſie die Krankheiten verſcheuche, Menſchen, Heerden und Hunde bei Geſundheit erhalte, den Hunger fern halte, Laub und Kräuter, Waſſer zum Trinken und Baden, Milch und Käſe, Lämmer und Wolle gebe, als Kaufmann aber an den Mercurius und bitte ihn um Gewinnſt im Handel.“ Alſo die Menſchen bedürfen der Götter, aber nur derjenigen, von denen eben ihre Exiſtenz — ſei's nun in der natürlichen oder bürgerlichen Welt — abhängt, und eben dieſes Bedürfniß, dieſe Abhängig-

keit ihrer Exiſtenz, ihres Schickſals von den Göttern iſt der Grund der Religion, der Grund, warum ſie als Götter angeſchaut und verehrt werden. Die erſte aus der Praxis, aus dem Leben geſchöpfte Definition Gottes iſt daher nur die, daß er Das iſt, was der Menſch zu ſeiner Exiſtenz bedarf und zwar zu ſeiner phyſiſchen, denn dieſe iſt ja die Grundlage ſeiner geiſtigen Exiſtenz, daß alſo Gott ein phyſiſches Weſen iſt; oder ſubjectiv ausgedrückt: der erſte Gott des Menſchen iſt das Bedürfniß und zwar das phyſiſche; denn nur von der Stärke und Macht, die ein Bedürfniß über mich ausübt, hängt es ja ab, daß ich den Gegenſtand, der mir dieſes Bedürfniß befriedigt, als Gott verehre. Wir haben, ſagt der heilige Auguſtin in ſeinem Gottesſtaat, das Bild der göttlichen Dreieinigkeit an uns: „wir ſind, und wiſſen, daß wir ſind, und lieben dieſes unſer Sein und Wiſſen — daher auch die Eintheilung der Wiſſenſchaft bei den Philoſophen in Naturwiſſenſchaft, Logik und Ethik oder Moral. Der heilige Geiſt iſt die Güte, die Liebe oder die Quelle derſelben; die zweite Perſon iſt das Wort, der Verſtand, oder die Quelle der Weisheit; die erſte Perſon, der Gott Vater, iſt das Sein oder der Urheber des Seins.“ D. h. eben der älteſte erſte Gott, der Gott vor und hinter dem moraliſchen und geiſtigen Gott iſt der phyſiſche Gott; denn wie der heilige Geiſt nichts iſt, als das vergötterte Weſen der Moral, der Sohn Gottes nichts, als das vergötterte Weſen der Logik, ſo iſt der Gott Vater nichts, als das vergötterte Weſen der Phyſik, der Natur, von welcher ja allein der Menſch den abſtracten Begriff und Ausdruck des Seins abgezogen hat. „Aus einer gewiſſen Naturnothwendigkeit, ſagt Auguſtin bei dieſer Gelegenheit, iſt das Sein ſelbſt (oder das bloße Sein) angenehm, ſo daß nur deßwegen allein ſelbſt die Elenden nicht untergehen wollen; denn warum anders fürchten ſie den Tod und ziehen ſelbſt das elende Leben dem Tode vor, als weil die Natur das Nichtſein flieht? Daher auch die unvernünftigen Thiere ſein wollen und den Untergang auf alle mögliche Weiſe fliehen, daher ſelbſt auch die empfindungsloſen Pflanzen und ſo-

gar die ganz leblosen Körper ihr Sein zu erhalten und behaupten suchen.“ Wir sehen hieraus, daß der abgezogene Begriff des Seins nur in der Natur Fleisch und Blut, Wahrheit und Wirklichkeit hat, daß folglich, wie das Sein der Weisheit und Güte, so auch der physische Gott dem geistigen und moralischen vorausgesetzt ist; wir sehen zugleich, daß das Band der Liebe, wodurch der Mensch mit sich selbst und dem Leben zusammenhängt, die Kette ist, an der alle Götter hangen, daß nur deßwegen Jupiter der höchste und mächtigste Gott ist, weil das Verlangen zu sein, zu leben, das höchste und mächtigste Verlangen des Menschen ist, die Befriedigung dieses Verlangens, das Leben aber in letzter Instanz nur von Jupiter abhängt, daß folglich der Respect, den Jupiter mit seinem Donnergepolter einflößt, nur ein Effect der menschlichen Lebensliebe und Todesfurcht ist. So ist es also nur das „Zornfeuer“, die Finsterniß der menschlichen Begierden, das Chaos der menschlichen Bedürfnisse, woraus sich die griechischen und christlichen Götter entwickelt haben. Wie könnte denn auch der Mensch das Brot heilig sprechen, wie die Ceres als eine göttliche Wohlthäterin preisen, wenn er nicht den Hunger als einen „schrecklichen Wütherich“ empfände? Nein! wo kein Teufel, ist auch kein Gott, wo kein Hunger, auch keine Ceres, wo kein Durst, auch kein Bacchus. Nichts ist daher köstlicher, als wenn die gelehrten Herren, weil für sie die Religion namentlich der alten Völker nur noch ein theoretisches oder ästhetisches Interesse hat, nun auch die Religion selbst nur aus theoretischen oder idealen Motiven entspringen lassen, über den mythologischen Figuren und Schnörkeln, womit die Einbildungskraft den Herculesschild der Religion ausgeschmückt, vergessen, daß trotz dieses künstlerischen Apparates und Luxus, worüber sie sich noch heute den Kopf zerbrechen, der Schild doch eben keinen andern Zweck hatte, als das Leben des Menschen zu schützen.

Da Alles von den Göttern abhängt, die Götter aber *subjective*, d. h. perſönliche, ſelbſtiſche Weſen ſind, Weſen, die eben ſo denken und empfinden, wie der Menſch: — „Ich bin ein eiferſüchtiger Gott," ſagt Jehovah im A. T., „die Götter, ſagt die Venus bei Euripides, finden ein Vergnügen daran, wenn ſie von den Menſchen geehrt werden," „wir ſind, ſagen die Götter in Ovid's Faſten, ein ehrgeiziges Volk" — da Alles alſo von der Gnade oder Ungnade, der Liebe oder dem Zorne der Götter abhängt, ſo werden ſie natürlich nicht nur aus Gründen des menſchlichen, ſondern auch des *göttlichen Egoismus* verehrt; nicht nur verehrt, weil ſie dem Menſchen Gutes thun, ſondern auch weil ſie verehrt ſein wollen, kurz nicht nur um des Menſchen, ſondern auch um ihrer ſelbſt willen verehrt. Ein ſubjectives oder perſönliches Weſen kann man nur dadurch ehren, daß man ihm thut, was ſeinem Sinne zuſagt, ſeinem Weſen entſpricht, alſo Alles beſeitigt, was ihm mißfällt. Einem vornehmen Gaſt zu Ehren legt man ab allen häuslichen Schmutz und Unrath, Kummer und Gram, Hader und Aerger, räumt man Alles aus den Augen, was einen unäſthetiſchen, unangenehmen Eindruck auf denſelben machen könnte. Eben ſo macht es der Menſch an den der Ehre der Götter geweihten Feſten; da enthält er ſich aller Geſchäfte, Handlungen und Genüſſe, die dem Weſen der Götter widerſtreiten; da vergißt er die eigenen Freuden und Schmerzen, um nur die Freuden und Schmerzen der Götter, wie z. B. an dem Feſte der Demeter, zu empfinden. Aber gerade dieſe Verehrung der Götter in ihrem Sinne und Intereſſe iſt zugleich auch *die* im Sinne und Intereſſe des Menſchen; denn nur durch dieſe keuſche, uneigennützige Verehrung erwerbe ich mir ihre Gunſt; habe ich aber ihre Gunſt, ſo habe ich Alles, was ich wünſche, ſo ſitze ich an der Quelle aller Güter. Eben ſo iſt es mit der Zornbeſchwichtigung, der Verſöhnung der Götter mit den Menſchen. Es iſt gleichgültig daher, ob ich ſie als Mittel oder Zweck faſſe, denn iſt der Zorn Gottes weg, ſo iſt auch alles Uebel weg, iſt der Grund gehoben, ſo fällt ja von ſelbſt die Folge. „Meine größte Strafe iſt,

ſagt Ovid in ſeinen Elegien aus Tomi, wohin ihn der Zorn des irdiſchen Jupiter, des Kaiſers Auguſtus verbannt hatte, ihn (nämlich den Auguſt) beleidigt zu haben." „Wenn auch außer des Kaiſers Zorn kein Uebel mich drückte, iſt nicht des Kaiſers Zorn ſelber ſchon Uebel genug?" „Alles Uebel ja bringt des Kaiſers Ungnade mit ſich." Daſſelbe gilt von den himmliſchen Göttern. Ihren Zorn ſtillen, heißt daher die Quelle alles Uebels verſtopfen.

Da die Götter über Leben und Tod, Glück und Unglück gebieten, ſo knüpft ſich auch an ſie und ihre Verehrung die Moral, die theoretiſche und practiſche Unterſcheidung zwiſchen Gut und Bös, Recht und Unrecht. Ich ſage: anknüpft, denn an ſich und urſprünglich haben Religion und Moral — wenigſtens in dem Sinne, wie wir ſie, die Moral, jetzt auffaſſen — nichts mit einander gemein, und zwar ſchon aus dem einfachen, einleuchtenden Grund, weil ſich der Menſch in der Moral auf ſich und ſeinen Nächſten, in der Religion aber auf ein anderes vom Menſchen unterſchiedenes Weſen bezieht. „Die ganze h. Schrift, ſagt Bodin in ſeiner Dämonomanie, iſt voll von Zeugniſſen, daß Gott den größten Abſcheu vor den Zauberern (d. h. vor Denen hat, welche Gott aufgeben und ſich mit dem Teufel verbinden), daß ſie weit verfluchungswürdiger ſind, als die Vatermörder, Blutſchänder und Sodomiten. Sollte auch ein Zauberer, ſagt er ſpäter, gar keinen Schaden ſtiften, nichts Uebles Menſchen und Vieh zufügen, ſo verdient er doch ſchon deßwegen, weil er Gott aufgegeben, ſich mit dem Teufel verbunden, alſo die Majeſtät Gottes beleidigt hat, lebendig verbrannt zu werden". „Der Fürſatz zu tödten, ſagt Luther, iſt nicht ſo große Sünd, als nicht glauben, denn der Todtſchlag iſt eine Sünde wider das fünfte Gebot, aber der Unglaube iſt eine Sünde wider das erſte und größeſte Gebot". „Ausgemacht iſt, ſagt Calvin, daß im Geſetz und den Propheten der Glaube und was ſich auf den

Gottesdienst bezieht, den ersten Platz einnimmt, die Liebe unter den Glauben gestellt ist". Die katholische Kirche hat ausdrücklich den Satz, daß der kein Christ sei, welcher Glauben ohne Liebe habe, als einen ketzerischen Satz verworfen, folglich den Satz, daß man Christenthum, Glauben, Religion ohne Liebe, d. h. ohne Moral haben könne, sanctionirt. Und der fromme Russe, der letzte Anker unserer desperaten religiösen und politischen Absolutisten, hält so strenge auf seine Fasten, daß er sich eher einen Diebstahl oder Mord, als eine Uebertretung der Fastenzeit verzeiht. (Stäudlin: Magaz. für Religionsgesch.) „Auch die armenischen Priester ertheilen eher Vergebung für begangenen Mord und andere grobe Verbrechen, als für einen Bruch der Fasten. Die verruchtesten Menschen unter den griechischen Christen beobachten die Fasten nicht weniger genau als die tugendhaftesten". (Meiners a. a. O. II. L.) Der Criminalist Carpzov war so fromm, so biblisch, so christlich, daß er alle Monate zum heiligen Abendmahl ging und nicht weniger als 53, schreibe dreiundfunfzig Mal die ganze Bibel durchlas, und doch oder vielleicht eben deßwegen verurtheilte dieser fromme Mann nicht weniger als 20,000, sage zwanzig Tausend Missethäter, d. h. armer Sünder zum Tode. (Stein: Geschichte des peinlichen Rechts.) Le connetable Anne de Montmorenci .... peut-être le seul chef du parti catholique qui aimât la religion pour elle même ..... c'étoit en disant son chapelet, si l'on en croit Brantome, qu'il ordonnoit des supplices, des meurtres, des incendies, sans se debaucher nullement de ses paters, tant il étoit consciencieux. (Dict. Univ. par Roliner Art. Ligue.) *) Was hat also der Glaube mit der Liebe, die Religion mit der Moral gemein?

*) Von dem Widerspruch zwischen moralischer und geistlicher Würde, zwischen Humanität und Religiosität, Sittlichkeit und Kirchlichkeit, wie ihn unsere protestantischen und katholischen Geistlichen im Leben darstellen, schweige ich, weil ich es für unmöglich und unwürdig halte, über Dinge zu schreiben, die selbst den stumpfen Sinnen unserer Bauern auffallen.

nichts, ſo wenig als Gott, worauf ſich der Glaube, und der Menſch, worauf ſich die Liebe bezieht, etwas mit einander gemein haben; denn Menſch und Gott ſind ſich ja, dem Glauben zufolge, aufs heftigſte entgegengeſetzt: Gott iſt ein unſinnliches, der Menſch ein ſinnliches, Gott ein vollkommenes, der Menſch ein elendes, erbärmliches, nichtswürdiges Weſen. Wie kann alſo aus dem Glauben Liebe folgen? ſo wenig, als aus Vollkommenheit Erbärmlichkeit, aus Fülle Mangel entſpringen kann. Ja! Moral und Religion, Glaube und Liebe widerſprechen ſich geradezu. Wer einmal einen Gott liebt, der kann keinen Menſchen mehr lieben; er hat den Sinn fürs Menſchliche verloren; aber auch umgekehrt: wer einmal den Menſchen liebt, wahrhaft von Herzen liebt, der kann keinen Gott mehr lieben, der kann nicht mehr ſein heißes Menſchenblut in dem leeren Raum einer unendlichen Gegenſtandloſigkeit und Unwirklichkeit umſonſt verdunſten laſſen. Die Religion ſchützt, ſagt man, vor Sünden durch die Vorſtellung eines allwiſſenden Weſens, allein ſchon die Alten ſagten, daß man ſo zu Gott beten müſſe, als hörten es die Menſchen, und daß, „wer ſich vor den Menſchen nicht ſcheue, auch wohl Gott ſelbſt betrüge"; die Religion ſtraft die Sünder, ſagt man, ja; aber ſie hat auch Mittelchen genug, ſei's nun in dem Verdienſt Chriſti, oder in Ablaßzetteln, oder im Kuhmiſt, oder im Waſchwaſſer, den Menſchen zu entſündigen, oder vielmehr, — denn wider die Sünde ſelbſt vermag nichts oder wenigſtens ſehr wenig der Glaube, wie die ehrlichen Gläubigen ſelbſt eingeſtanden und ihr Charakter und Leben bewieſen — den Sünder zu entſchuldigen, den Mohren ſelbſt weiß zu waſchen. Schon der heidniſche Dichter Ovid, der freilich dem Zeitalter der Bildung, aber eben deßwegen auch des Unglaubens angehört, kann ſich in ſeinen Faſten, die doch ſelbſt nur einer antiquariſchen Begeiſterung ihren Urſprung verdanken, nicht enthalten, ſich darüber zu verwundern, daß ſeine frommen Vorfahren glauben konnten, alle Vergehen, ſelbſt das furchtbare Verbrechen des Mordes, könnten durch das Waſſer eines Fluſſes getilgt

werden. So ſehr aber auch Glaube und Liebe, Religion und Moral ſich widerſprechen, ſo knüpft ſich doch nicht nur, wie ich anfangs ſagte, die Moral an die Religion an, ſondern ſie ſtützt ſich auch wirklich auf dieſelbe, aber aus einem ganz anderen Grunde, als man gewöhnlich vorgiebt. Die Religion iſt allmächtig; ſie gebietet über Himmel und Erde, über Lauf und Stillſtand der Sonne, über Donner und Blitz, Regen und Sonnenſchein, kurz über Alles, was der Menſch liebt und fürchtet, über Glück und Unglück, Leben und Tod, ſie macht daher die Gebote der Liebe oder Moral zu Gegenſtänden der menſchlichen Selbſtliebe, des Glückſeligkeitstriebes, indem ſie ihre Erfüllung mit allen nur immer wünſchbaren Gütern belohnt, ihre Nichterfüllung mit allen nur immer furchtbaren Uebeln beſtraft. „Wenn du nicht gehorchen wirſt, ſagt der Gott Jehovah, der Stimme des Herrn, deines Gottes, daß du halteſt und thuſt alle ſeine Gebote und Rechte, die ich dir heute gebiete, ſo werden alle dieſe Flüche über dich kommen und dich treffen. Verflucht wirſt du ſein in der Stadt, verflucht auf dem Acker u. ſ. w. Der Herr wird unter dich ſenden Unfall, Unrath und Unglück in allem, das du vor die Hand nimmſt, das du thuſt, bis du vertilget wirſt. Der Herr wird dich ſchlagen mit Schwulſt, Fieber, Hitze, Brunſt, Dürre, giftiger Luft und Gelbſucht und wird dich verfolgen, bis er dich umbringe. Der Herr wird dich ſchlagen mit Drüſen Aegyptens, mit Feigwarzen, mit Grind und Krätze, daß du nicht kannſt heil werden. Der Herr wird dich ſchlagen mit Blindheit, Wahnſinn und Raſen des Herzens, und wirſt tappen im Mittage, wie ein Blinder tappet im Dunkel und wirſt auf deinem Wege kein Glück haben" u. ſ. w. „Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böſe, daß du den Herrn deinen Gott liebeſt und wandelſt in ſeinen Wegen und ſeine Gebote, Geſetze und Rechte halteſt und leben mögeſt und gemehret werdeſt. Der Herr dein Gott wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehes, an der Frucht deines Landes,

daß dirs zu gute komme". Wir ſehen aus dieſer claſſiſchen Stelle, daß und wie die Religion die Liebe zur Tugend zur Liebe eines langen und glücklichen Lebens, die Furcht vor der Verletzung der Moralgebote *) zu einer Furcht vor ägyptiſchen Drüſen und Feigwarzen, Grind und Krätze, kurz allem möglichen Unfall und Unglück macht, daß der Satz: die Moral ſtützt ſich oder muß ſich auf die Religion ſtützen, keinen anderen Sinn hat, als die Moral muß ſich auf den Egoismus, auf die Selbſtliebe, auf den Glückſeligkeitstrieb ſtützen, ſonſt hat ſie keinen Grund. Der Unterſchied zwiſchen dem Judenthum und Chriſtenthum iſt nur, daß dort ſich die Moral auf die Liebe zum zeitlichen, irdiſchen, hier auf die Liebe zum ewigen, himmliſchen Leben ſtützt. Der Grund, daß man nicht erkennt, daß das Geheimniß des Glaubens im Unterſchiede von der Liebe, der Religion im Unterſchiede von der Moral nur der Egoismus, liegt allein darin, daß der religiöſe Egoismus nicht den Schein des Egoismus hat, daß ſich der Menſch in der Religion unter der Form der Selbſtverneinung bejaht, ſein Ich nicht in der erſten Perſon, ſeinen Willen nicht in befehlender, ſondern bittender, nicht in thätiger, ſondern in leidender Form geltend macht, ſich nicht ſelbſt liebt, ſondern demüthig lieben läßt. So iſt der Inhalt des Luther'ſchen Glaubens im Unterſchied von der Liebe oder Moral nichts Andres, als der Inhalt der Selbſtliebe in der leidenden Form, der Inhalt: Gott liebt mich, oder ich bin geliebt von Gott; aber, weil ich von Gott geliebt bin — dies iſt der Zuſammenhang des Glaubens mit der Moral — ſo liebe ich die Menſchen; weil mein Egoismus in der Religion befriedigt iſt, ſo brauche ich ihn nicht in der Moral zu befriedigen; was ich in der Moral ausgebe und verliere, das bekomme ich wieder oder habe es ſchon hundertfältig im Glauben, in der Gewißheit des Geliebt-

*) Es iſt in dieſer Stelle nicht allein von den Moralgeboten die Rede, ſondern auch von den religiöſen Geboten, aber da es ſich eben um den Unterſchied von Moral und Religion hier handelt, ſo müſſen wir natürlich nur jene hervorheben.

seins von dem allmächtigen Wesen, dem alle Schätze und Güter zu Gebote stehen. Doch wieder zurück zu unserer alttestamentlichen Stelle! Was gehört der Religion, was der Moral, was Gott, was dem Menschen an? Dem Menschen gehört an das Verbot des Mords, das Verbot des Ehebruchs, das Verbot des Diebstahls, das Verbot des falschen Zeugnisses, das Verbot des Gelüstens nach des Nächsten Weib, Haus, Acker u. s. w., denn wenn auch das Verbot des Diebstahls z. B. dem Dieb für ein unmenschliches gilt und im größten Widerspruch mit seinem Egoismus steht, so steht es doch im größten Einklang mit dem Egoismus des Besitzers. Moral und Recht beruhen überhaupt auf dem ganz einfachen Grundsatz: „was du nicht willst, daß dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht". Nun will aber kein Mensch, daß ihm sein Leben, sein Weib, sein Acker, sein guter Leumund genommen werde, es ist daher sehr natürlich, daß dieser Wille eines Jeden, denn selbst der Dieb will nicht das Gestohlene wieder sich stehlen, der Mörder nicht sein Leben sich nehmen lassen, ausdrücklich zu einem allgemeinen Gesetze gemacht und der Dawiderhandelnde bestraft werde. Was gehört also Gott oder der Religion an? einerseits die ägyptischen Feigwarzen, Grind und Krätze, Drüsengeschwülste und andere Uebel, die sie über die Bösen verhängt, andererseits langes Leben, Fruchtbarkeit des Leibes, des Viehs, des Ackers, die sie den Guten verheißt, denn weder diese Güter, noch jene Uebel stehen in der Macht des Menschen*). Aber beide sind Gegenstände des Glückseligkeitstriebes, jene auf bejahende, diese auf verneinende Weise, jene als Gegenstände der Liebe,

*) Die Götter sind allerdings insofern moralische Mächte, als sie das Unrecht, die Sünde bestrafen, das Rechte, die Tugend belohnen, aber gleichwohl ist das ihnen Eigene, das ihr Wesen Ausmachende nicht die Moral, sondern nur die Macht zu bestrafen und zu belohnen. „Gott verlangt von euch nicht nur christlichen Glauben, er verlangt auch, daß ihr gütig, menschenfreundlich und liebreich gegen den Nächsten seid". Ganz falsch; Gott verlangt nur den Glauben von euch, aber daß ihr gütig, menschenfreundlich und liebreich seid, das verlangt der Mensch, denn nur beim Glauben ist Gott, bei der Moral aber der Mensch

des Verlangens, dieſe als Gegenſtände der Furcht, des Abſcheus. Was iſt alſo das der Religion ſpecifiſch, eigenthümlich Angehörende? Nur der Glückſeligkeitstrieb, nur der Egoismus, und zwar der, deſſen Befriedigung nicht in der Hand des Menſchen ſteht. Mir, meinem Weibe, meinem Acker, meinem Vieh wünſche ich allen nur erdenklichen Segen; Dem aber, der mein Weib, Vieh, Leben angreift und verletzt, fluche ich alle nur erdenklichen Uebel an den Hals, namentlich dann, wenn er nicht — und er iſt es nicht immer — in meiner Gewalt iſt; aber beide Wünſche, ſowohl die ſegnenden, als die verfluchenden erfüllt oder kann erfüllen die Allmacht Gottes oder des Glaubens. Die Religion hat alſo dadurch, daß ſie über Leben und Tod, Himmel und Hölle gebietet, daß ſie die Geſetze zu Geboten eines allmächtigen Weſens — des Begriffs aller menſchlichen Wünſche und Schrecken — macht, den Egoismus in ihrer Hand oder für ſich, und übt dadurch eine furchtbare Macht über den, namentlich rohen Menſchen aus, eine Macht, vor der die Macht der Moral, namentlich der abſtracten, philoſophiſchen, in Nichts verſchwindet, und deren Verluſt daher ein unerſetzlicher ſcheint. Allein es iſt nicht zu überſehen, daß die Religion dieſe Macht nur durch die Einbildungskraft ausübt oder daß ihre Macht nur in der Einbildungskraft beſteht; denn wäre ihre Macht mehr als eine eingebildete, wäre die Religion wirklich der poſitive Grund und Halt des Rechts und der Moral, ſo müßten auch die religiöſen Verheißungen und Strafen zur Gründung und Erhaltung der Staaten hingereicht haben, ſo würde es den Menſchen nicht eingefallen ſein, ſo viele, ſo ausgeſuchte, ſo grauſame Strafen zur Verhinderung von Verbrechen anzuwenden. Oder ja: man kann den Satz zugeben: die Religion iſt die Grundlage der Staaten, aber mit dem Zuſatz: nur

intereſſirt. Was du glaubſt, das iſt mir ganz einerlei, aber nicht, was du biſt, was du thuſt. Dem Ich liegt freilich das Hemde des Glaubens näher an als der Rock der Moral, aber dem Du iſt der Rock näher als das Hemd, ja für das Du exiſtirt nur mein Rock, aber nicht mein Hemd.

in der Einbildung, im Glauben, in der Meinung, denn in der Wirklichkeit ſtützen ſich die Staaten, ſelbſt die chriſtlichen, ſtatt auf die Macht der Religion, ob ſie gleich allerdings auch ſie — natürlich nur den Glauben, die ſchwache Seite des Menſchen — als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen, auf die Macht der Bajonette und anderer Torturwerkzeuge. In Wirklichkeit handeln überhaupt die Menſchen aus ganz anderen Gründen, als ſie in ihrer religiöſen Einbildung zu handeln *glauben*. Der fromme Ph. de Commines in ſeiner Chronik vom König Ludwig XI. ſagt: „alle Uebel oder Vergehen kommen vom Mangel an Glauben, wenn die Menſchen feſt glaubten, was Gott und die Kirche uns von den ewigen und ſchrecklichen Höllenſtrafen ſagen, ſo könnten ſie nicht thun, was ſie thun". Aber woher kommt denn dieſe Schwäche des Glaubens? Daher, daß die Glaubenskraft nichts Andres iſt, als die Einbildungskraft, und ſo groß auch die Macht der Einbildungskraft iſt, doch die Macht der Wirklichkeit eine unendlich größere und dem Weſen der Einbildung geradezu widerſprechende Macht iſt. Der Glaube iſt, wie die Einbildungskraft, hyperboliſch; er bewegt ſich nur in Extremen, in Uebertreibungen; er weiß nur von Himmel und Hölle, von Engeln und Teufeln; er will mehr aus dem Menſchen machen, als er ſein ſoll, und macht eben deßwegen weniger aus ihm, als er ſein kann; er will ihn zum Engel machen und macht ihn dafür bei günſtiger Gelegenheit zu einem wahren Teufel. So verkehrt ſich das hyperboliſche und phantaſtiſche Weſen des Glaubens an dem Widerſtand der proſaiſchen Wirklichkeit in ſein directes Gegentheil! Es wäre daher ſchlecht um das menſchliche Leben beſtellt, wenn Recht und Moral keine andere Grundlage hätten, als den religiöſen Glauben, welcher ſo leicht in ſein Gegentheil umſchlägt, da er, wie die größten Glaubenshelden ſelbſt eingeſtanden haben, dem Zeugniß der Sinne, dem natürlichen Gefühl und dem den Menſchen eingeborenen Hang zum Unglauben geradezu Hohn ſpricht. Wie kann aber etwas Erzwungenes, auf die gewaltſame Unterdrückung einer wohlbegründeten Neigung Gebautes, jeden Augen-

blick den Zweifeln des Verſtandes und den Widerſprüchen der Erfahrung Ausgeſetztes eine ſichere und feſte Grundlage abgeben? Glauben, daß der Staat — ich meine natürlich den Staat überhaupt, nicht unſere künſtlichen ſupranaturaliſtiſchen Staatsgebäude, nicht ohne religiöſen Glauben beſtehen könne, heißt glauben, daß die natürlichen Beine nicht zum Stehen und Gehen hinreichend ſind, daß der Menſch nur auf Stelzen gehen und ſtehen könne. Dieſe natürlichen Beine aber, worauf Moral und Recht fußen, ſind die Lebensliebe, das Intereſſe, der Egoismus. Nichts iſt daher grundloſer, als die Vorſtellung und Furcht, daß mit den Göttern auch der Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſich aufhebe. Dieſer Unterſchied beſteht und wird beſtehen ſo lange, als ein Unterſchied zwiſchen Ich und Du beſteht, denn nur dieſer Unterſchied iſt der Quell der Moral und des Rechts. Wenn auch mein Egoismus mir den Diebſtahl erlaubt, ſo wird doch der Egoismus des Andern ſich ihn aufs ſtrengſte verbitten; wenn auch ich aus mir ſelbſt nichts von Uneigennützigkeit weiß und wiſſen will, ſo wird doch ſtets der Eigennutz der Andern mir die Tugend der Uneigennützigkeit vorpredigen; wenn auch mein männlicher Egoismus einen Hang zur Polygamie hat, ſo wird doch ſtets der weibliche Egoismus dieſem Hange ſich widerſetzen und der Monogamie das Wort reden; wenn auch ich nicht die Balken in meinen Augen merke und fühle, ſo wird doch jedes Splitterchen darin ein Dorn in dem Auge der Tadelſucht Anderer ſein; kurz, wenn es auch mir gleichgültig iſt, ob ich gut oder ſchlecht bin, ſo wird es doch nie dem Egoismus der Andern gleichgültig ſein. Wer war denn bisher der Regent der Staaten? Gott? ach! die Götter regieren nur im Himmel der Phantaſie, aber nicht auf dem profanen Boden der Wirklichkeit. Wer alſo? nur der Egoismus, aber freilich nicht der einfältige Egoismus, ſondern der dualiſtiſche Egoismus, der Egoismus, der für ſich den Himmel, aber für Andere die Hölle, für ſich den Materialismus, aber für Andere den Idealismus, für ſich die Freiheit, für Andere die Knechtſchaft, für ſich den

Genuß, aber für Andere die Reſignation erfunden hat, der Egoismus, der in den Regierungen die eigenen, ſelbſtbegangenen Verbrechen an den Unterthanen, in den Vätern die eigenen, ſelbſtgezeugten Sünden an den Kindern, in den Ehemännern die eigenen, ſelbſtverſchuldeten Schwächen an den Weibern ſtraft, überhaupt Alles ſich verzeiht und ſein Ich nach allen Dimenſionen geltend macht, aber von den Andern verlangt, daß ſie kein Ich haben, daß ſie blos von der Luft leben, daß ſie vollkommen und immateriell wie Engel ſind; freilich nicht nur jener beſchränkte Egoismus, auf den man gewöhnlich allein dieſen Namen anwendet, der aber nur eine, obwohl die vulgärſte Art des Egoismus iſt, ſondern der Egoismus, der eben ſo viel Arten und Gattungen in ſich begreift, als es überhaupt Arten und Gattungen des menſchlichen Weſens giebt, denn es giebt nicht nur einen ſingulären oder individuellen, ſondern auch einen ſocialen Egoismus, einen Familienegoismus, einen Corporationsegoismus, einen Gemeindeegoismus, einen patriotiſchen Egoismus. Allerdings iſt der Egoismus die Urſache alles Uebels, aber auch die Urſache alles Guten, denn wer anders als der Egoismus hat den Ackerbau, hat den Handel, hat die Künſte und Wiſſenſchaften hervorgebracht? Allerdings iſt er die Urſache aller Laſter, aber auch die Urſache aller Tugenden, denn wer hat die Tugend der Ehrlichkeit geſchaffen? der Egoismus durch das Verbot des Diebſtahls; wer die Tugend der Keuſchheit? der Egoismus, der den Gegenſtand ſeiner Liebe nicht mit Andern theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs; wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? der Egoismus, der nicht belogen und betrogen ſein will, durch das Verbot der Lüge. So iſt der Egoismus der erſte Geſetzgeber und Urſacher der Tugenden, wenn auch nur aus Feindſchaft gegen das Laſter, nur aus Egoismus, nur deßwegen, weil für ihn ein Uebel iſt, was für mich ein Laſter, wie umgekehrt, was für mich eine Verneinung, für den Andern eine Bejahung ſeines Egoismus, was für mich eine Tugend, für ihn eine Wohlthat iſt. Uebrigens ſind

die Laſter zur Erhaltung der Staaten, wenigſtens unſerer verruchten, natur- und menſchenfeindlichen Staaten, eben ſo nothwendig, wenn nicht noch nothwendiger, als die Tugenden der Menſchen. Wenn z. B., um ein mir nahe liegendes Beiſpiel zu geben, weil ich auf baieriſchem Boden, wenn auch nicht im baieriſchen, freilich auch nicht preußiſchem oder öſterreichiſchem Geiſte ſchreibe, das Chriſtenthum bei uns mehr als eine bloße geiſtliche Phraſe wäre, wenn ſich der Geiſt der chriſtlichen Asceſis und Unſinnlichkeit des baieriſchen Volks bemächtigte und daſſelbe ſich des Biertrinkens, ſelbſt auch nur des unmäßigen, enthielte, wie ſtünde es dann mit der Exiſtenz des baieriſchen Staates? Der ruſſiſche Staat hat ſogar trotz ſeiner „ſubſtanziellen Glaubenstreue“ ſeine hauptſächliche finanzielle Lebensquelle in dem Gifte des Branntweins. Alſo ohne Bier kein Baiern, ohne Branntwein kein Rußland — ſelbſt auch kein Bo—ruſſia. Und Angeſichts dieſer und unzähliger anderer eben ſo populärer Thatſachen erdreiſtet man ſich, dem Volke weis zu machen, daß die Religion das Band unſerer nur durch die Zuchthausketten des Verbrechens an der menſchlichen Natur zuſammengehaltenen Staaten ſei! Doch laſſen wir die Gräuel der Politik! Die Moral, ſagt man, muß ſich auf die Religion, auf das göttliche, nicht auf das menſchliche Weſen gründen, ſonſt verliert ſie alle Autorität und Feſtigkeit. Was iſt relativer, veränderlicher, unzuverläſſiger als das menſchliche Weſen? Wie kann ſich darauf das Moralgeſetz ſtützen? Heißt denn das aber nicht vom Regen in die Traufe kommen, vom Weſen des Menſchen zum Weſen Gottes ſeine Zuflucht nehmen? Iſt das Weſen des Menſchen nicht bei aller unendlichen Verſchiedenheit in ſeinen Grundtrieben etwas ſich Gleiches, Zuverläſſiges, ſelbſt ſinnlich Gewiſſes? Heißt es nicht ſelbſt im Sprüchwort: „alle Welt hat nur einen Willen, daß es ihr wohlgehe?“ Giebt es aber etwas Ungewiſſeres, Zweifelhafteres, Widerſprechenderes, Schwankenderes, Unbeſtimmteres, Relativeres, als das Weſen Gottes? Iſt es wenigſtens nicht eben ſo veränderlich und verſchieden, als die Zeiten und Menſchen veränderlich und verſchieden ſind?

Iſt der Grund, warum Gott zu einer beſtimmten Zeit dieſe und keine anderen Geſetze, dieſe und keine anderen Offenbarungen den Menſchen giebt, nicht das Weſen dieſer Menſchen, denen allein dieſe Geſetze und Offenbarungen entſprechen? Iſt aber, wenn mir ein Geſetzgeber ein meinem Weſen entſprechendes Geſetz giebt — und nur ein ſolches iſt ein wahres und gültiges — nicht mein Weſen das Geſetz des Geſetzes, das dem Geſetz Vorausgeſetzte? Was iſt alſo für ein Unterſchied zwiſchen dem menſchlichen und göttlichen Weſen als Grund der Moral? der Unterſchied zwiſchen der ſchlichten Wahrheit und der religiöſen Illuſion oder Phantaſie, welche das andere Ich, das Weſen des Menſchen im Unterſchiede von ſeinem Willen und Wiſſen als ein ſelbſt wieder perſönliches Weſen verſelbſtſtändigt. „Was böſe iſt, ſagt z. B. ein orthodoxer Polyhiſtor des vorigen Jahrhunderts (Gundling), kann Gott nicht befehlen, alldieweil er höchſt gütig und weiſe iſt; folglich befiehlet er das Gute. Das Gute gehet in signo rationis vor, das Gebot folget; mithin gebietet er dem Menſchen dasjenige, ſo ihm gut, und verbietet, was ihnen ſchädlich iſt. Finis Dei noster quoque finis sit oportet, Gottes Zweck muß auch unſer Zweck ſein," natürlich; denn unſer Zweck iſt Gottes Zweck, was wir nicht wollen, das unſerer Natur Widerſprechende, das Böſe, das Schädliche, das will auch Gott nicht. Obgleich aber in Wahrheit das göttliche Geſetz und Weſen das menſchliche Weſen zur Vorausſetzung und Grundlage hat, ſo kehrt doch die religiöſe Phantaſie dies um. — Derſelbe Theiſt bemerkt bei dieſer Gelegenheit, daß der Atheiſt wohl „die moraliſchen Wahrheiten, welche mit der menſchlichen Natur eine Connexion haben, begreifen könne," daß aber zu ihrer „Ausübung, weil dieſe unſerer Concupiscenz und Affecten zuwider," nur der Theismus die Mittel an die Hand gebe. „In der gegentheiligen Meinung — ſagt derſelbe im Einklang mit allen Theiſten — bleibt nichts als utilitas oder die Nutzbarkeit übrig, welche mich abhalten ſoll, daß ich nicht ſtehle, nicht morde, oder Jemand beleidige. Nun ſetze man aber, fährt er fort, du träfeſt deinen Erbfeind an

einem einſamen Ort, wie Saul den David in der Höhle, ohne befürchten zu müſſen, wegen der Befriedigung deines Rachegelüſtes entdeckt und folglich beſtraft zu werden? Vor Gott fürchteſt du dich nicht. ... Du biſt ein Atheiſte. Was ſoll dich nun abhalten, deinen Feind zu maſſacriren?" Daſſelbe, was dich, ruhmrediger Theiſt! denn in ſolchen caſuiſtiſchen Fällen entſcheidet nur, was *du biſt*, aber nicht, was du *glaubſt* oder *denkſt*; biſt du ein boshafter, rachedurſtiger Menſch, ſo wirſt du trotz deines Gottesglaubens und trotz deiner Gottesfurcht die Schandthat begehen, denn der günſtige Moment, die Leidenſchaft reißt dich mit ſich fort; biſt du aber das Gegentheil, biſt du keine gemeine, ſondern edle Natur, biſt du wirklich ein Menſch, keine Beſtie, ſo wirſt du auch ohne Gottesfurcht und Menſchenfurcht genug Gründe in dir finden, die dich von einer Schandthat abhalten. Ich nenne vor Allem das Ehrgefühl, das Gefühl, das ſich ſcheut, geheim zu thun, was man ſich ſchämt vor Andern zu thun — ein Gefühl, das aber leider! das Chriſtenthum über ſeinem Gottesglauben gänzlich vernachläſſigt hat — das Gefühl, das nicht Andere belügen will, demzufolge der Menſch auch *ſein will*, wofür er Andern gilt, in Beziehung aber auf den angeführten individuellen Fall das Gefühl, welches den Menſchen, wenn er nicht eine ganz gemeine Beſtie iſt, gerade in dem Moment, wo er des Gegenſtandes ſeiner Begierde Herr und Meiſter iſt, zum Sieger über ſeine Begierde macht, das Gefühl, welches der Triumph der höchſten Macht, der Macht über Leben und Tod iſt, aber eben deßwegen ſich nicht bis zu dem ſchimpflichen Handwerk des Henkers erniedrigt. Wie in der Phyſik, hat man daher auch in der Ethik oder Moral nur aus Unwiſſenheit zur Theologie ſeine Zuflucht genommen, aber eben darüber die im Menſchen ſelbſt liegenden Gründe und Elemente zur Tugend auszubilden verſäumt, und daher das Volk bis auf den heutigen Tag in der tiefſten ſittlichen Roheit ſitzen laſſen. In Betreff des oben angeführten Satzes, daß in dem Atheismus die Moralität nur von der Nutzbarkeit und Schädlichkeit abhänge — ein Satz, den noch heute die Theologen

und ihre Nachtreter, die ſpeculativen Bedienten der Theologie, wenn auch mit andern Worten und Phraſen im Munde führen, iſt zu bemerken, daß dieſer Gegenſatz ſelbſt vom Standpunkt des Theismus aus ein falſcher iſt. Es handelt ſich in dieſem Gegenſatze nicht um Schaden und nicht Schaden, Nutzen und nicht Nutzen — darin ſind beide einig — ſondern um gewiſſen und ungewiſſen Schaden, gewiſſen und ungewiſſen Nutzen. Der Schaden des Atheiſten iſt ungewiß, der Schaden des Theiſten, der Gegenſtand ſeiner Furcht, der Zorn, die Strafe Gottes gewiß; aber umgekehrt iſt auch der Nutzen des Atheiſten ungewiß, der Nutzen des Theiſten dagegen, die Liebe, der Lohn Gottes gewiß. Oder: der Gegenſatz zwiſchen Theismus und Atheismus iſt vielmehr nur der Gegenſatz zwiſchen unendlichem und endlichem Egoismus. In der Gottesfurcht verſchwindet zwar der Egoismus aus dem Geſichte, denn die Furcht iſt das Beben des Ichs vor einer das Ich vernichtenden oder vernichten könnenden Macht; aber in dem gewiſſen und unendlichen Gotteslohn tritt der unendliche Egoismus auf ſichtbare Weiſe wieder hervor. Der Atheiſt hat daher zwar den moraliſchen Nachtheil gegen den Theiſten, daß er keine Gottesfurcht hat, aber auch den moraliſchen Vortheil vor jenem voraus, daß er keinen Gotteslohn im Auge hat. Uebrigens will ich damit nicht dem beſchränkten, oberflächlichen Atheismus der frühern Zeit, namentlich der Franzoſen, das Wort reden. So fern die wahre Republik von der Republik der Franzoſen, ſo fern iſt der wahre Atheismus von dem Atheismus der Franzoſen. So liegt dem Glauben an die göttliche Strafgerechtigkeit auch der Glaube an die Nemeſis, an den Untergang des Böſen, an den Sieg des Guten zu Grunde, wie ich ſchon anderwärts gezeigt, ein Glaube, der die Grundlage aller geſchichtlichen Handlungen iſt. Aber dieſer Glaube iſt ein vom Theismus, vom Gottesglauben unabhängiger Glaube, denn das Gute liegt in der menſchlichen Natur, liegt ſelbſt im menſchlichen Egoismus; das Gute iſt nichts Andres, als was dem Egoismus aller Menſchen entſpricht, das Böſe nichts Andres, als was dem Egoismus

einzelner Menſchenklaſſen, folglich nur auf Koſten anderer, entſpricht und zuſagt, aber der Egoismus Aller oder auch zunächſt nur der Majorität iſt immer mächtiger als der Egoismus der Minorität. Man werfe doch nur einen Blick in die Geſchichte! Wo beginnt in der Geſchichte eine neue Epoche? Ueberall nur da, wo gegen den excluſiven Egoismus einer Nation oder Kaſte eine unterdrückte Maſſe oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus geltend macht, wo Menſchenklaſſen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmaßenden Dünkel einer patriciſchen Minorität ans Licht der geſchichtlichen Celebrität hervortreten. So ſoll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menſchheit zu ſeinem Recht kommen und eine neue Geſchichtsepoche begründen. Nicht der Adel der Bildung, des Geiſtes ſoll aufgehoben werden; o nein! nur nicht Einige ſollen Adel, alle Andern Plebs ſein, ſondern Alle ſollen — *ſollen* wenigſtens — gebildet werden; nicht das Eigenthum ſoll aufgehoben werden, o nein! nur nicht Einige ſollen Eigenthum, alle Andern aber Nichts, ſondern Alle ſollen Eigenthum haben.

Das vom Menſchen Unterſchiedene und Unabhängige, wovon er aber gleichwohl abhängt, das iſt der urſprüngliche Gegenſtand der Religion. Dieſes iſt aber nichts Andres, als die *Natur*. Sehr lehrreich ſind auch in Betreff dieſes Punktes die Claſſiker. Alſo einige Beiſpiele. „Mögen die Götter, ſagt Ovid zum Germanicus in ſeinen Epiſteln aus Pontus, dir nur *Jahre*, d. h. langes Leben geben, das Uebrige wirſt du ſchon *von dir ſelbſt* nehmen.“ Der junge Cäſo Quinctius, ſagt Livius, war von edler Geburt und großem und kräftigem Körperbau. Zu dieſen *Geſchenken der Götter* hatte er ſelbſt noch hinzugefügt glänzende Beweiſe von Tapferkeit im Kriege und von Beredſamkeit auf dem Forum. Gleich darauf heißt er ein mit allen Gaben oder Gütern der *Natur* und des *Glücks* verſehener oder ausgerüſteter Jüngling.

Vor der Schlacht mit dem Hannibal nach ſeinem Uebergang über die Alpen ſagt Cornelius Scipio bei Livius unter Andern zu den Soldaten: „Ich fürchte nichts mehr, als daß es ſcheinen möchte: nicht Ihr, ſondern die Alpen hätten den Hannibal beſiegt ob es gleich ganz in der Ordnung iſt, daß die Götter ſelbſt ohne alle menſchliche Hülfe einen eidbrüchigen Heerführer bekämpfen und ſchlagen.“ „Ein durch ſo viele (menſchliche) Gräuelthaten geſchändetes Jahr (wie das Jahr 66 unter Nero) zeichneten auch die Götter durch Stürme und Krankheiten aus,“ ſagt Tacitus in ſeinen Annalen. Lucullus vertreibt in Plutarch's Biographien den Mithridates vom Meer durch den Beiſtand der Götter, indem ein Sturm ſeine Flotte vernichtete, aber bei Florus ſind es nur die mit Lucullus gleichſam im Bunde ſtehenden Wogen und Stürme, welche dieſe Niederlage verurſachen. Es iſt aber auch ganz eins, ob man ſagt: Natur oder Götter, denn die Götter ſind ja ſelbſt nur poetiſche Naturweſen. „Alle Menſchen, ſagt Cotta in Cicero's Schrift vom Weſen der Götter, halten dafür, daß ſie die äußeren Annehmlichkeiten, Weinberge, Aecker, Oelgärten, Reichthum an Feld- und Baumfrüchten, kurz Alles, was zum angenehmen und glücklichen Leben gehört, von den Göttern haben. Hat denn je einer den Göttern dafür gedankt, daß er ein tugendhafter Mann wäre? Nein! ſondern nur dafür, daß er reich, daß er geehrt,*) daß er geſund war. Kurz es iſt die Meinung aller Menſchen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, von ſich ſelbſt aber die Weisheit nehmen müſſe“. „Gebe mir Jupiter, ſagt Horaz in ſeinen Epiſteln, nur Leben, nur Hab und Gut; heitern Geiſt (ruhiges Gemüth) will ich mir ſelbſt verſchaffen“, und der Cenſor Metellus Numidicus ſagt bei Gellius: „die Götter müſſen die Tugend belohnen, aber nicht geben“. „Wer kann daran zweifeln, ſchreibt Seneca in ſeinen Briefen, daß es ein Geſchenk der

*) So ſagt auch der perſiſche Dichter Sadi: Reichthum und Macht erwerben wir nicht durch unſere Geſchicklichkeit; nur die göttliche Allmacht ertheilt ſie uns.

unſterblichen Götter iſt, daß wir leben, ein Geſchenk aber der Philoſophie, daß wir gut (recht, moraliſch) leben"? Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, wie unverkennbar, daß die Gottheit oder Götter nichts Andres bedeuten, als die Natur! Was außer der Macht des Menſchen, was keine Wirkung der menſchlichen Selbſtthätigkeit iſt, wie das Leben, das iſt eine Wirkung Gottes, d. h. in Wahrheit der Natur.

Die Natur iſt der Gott des Menſchen; aber die Natur iſt in beſtändiger Bewegung und Veränderung, und dieſe Naturveränderungen oder Naturbegebenheiten vereiteln oder begünſtigen, hemmen oder fördern die menſchlichen Wünſche und Abſichten; ſie ſind es daher, die hauptſächlich das religiöſe Gefühl erregen, die Natur zu einem Gegenſtand der Religion machen. Ein günſtiger Wind erhebt ſich und bringt mich ans erſehnte Land: „mit Gott" bin ich dahin gekommen; ein Sturmwind wirbelt meinen Feinden den Staub ins Geſicht: Gott hat ſie geblendet; ein Regen erfriſcht mich plötzlich in großer Dürre: die Götter haben ihn geſchickt; eine Peſt entſteht, ſei's nun unter Menſchen oder Vieh: die Peſt iſt „Gottes Hand" oder Macht. Daß nun aber dieſe Naturereigniſſe gerade dieſen und jenen menſchlichen Wünſchen ent- oder widerſprechen, für den Menſchen glückliche oder unglückliche ſind, das iſt in den meiſten Fällen bloßer Zufall. Der Zufall — zumal der glückliche, iſt daher der Hauptgegenſtand der Religion. Es ſcheint ſich zu widerſprechen, daß das, was gerade, wie ſich der ältere Plinius ausdrückt, den Menſchen am Daſein eines Gottes zweifelhaft macht, ſelbſt für einen Gott gehalten wird. Allein der Zufall hat das weſentliche und urſprüngliche Merkmal der Gottheit an ſich, daß er etwas Unabſichtliches und Unwillkürliches, etwas vom menſchlichen Wiſſen und Wollen Unabhängiges iſt, wovon aber gleichwohl das Schickſal des Menſchen abhängt. Was die Heiden der Fortuna oder dem Fatum, dem Schickſal zuſchrieben, das ſchreiben die Chriſten Gott zu, aber nichtsdeſtoweniger vergöttern ſie eben ſo gut den Zufall, als die Heiden, nur daß ſie ihn nicht als eine beſondere Gottheit vorſtellen. Das generelle

Wort: Gott iſt ein Sack, in dem man alles Mögliche unterbringen kann; aber die Sache in dem Sacke hört deswegen doch nicht auf Das zu ſein, was ſie auch außer dem Sacke iſt; nur für mich verliert ſie ihre ſichtbaren Eigenſchaften. Es iſt daher der Sache, dem Inhalt nach ganz eins, ob ich ſage: Gott hat es gewollt, oder: der Zufall hat es gewollt; Gott hat es anders gefügt, oder: Es hat ſich anders gefügt; Gott gab, oder: Es gab eine reichliche Ernte; ganz eins, ob ich ſage: „wenn's Gott will, ſo grünt ein Beſenſtiel", oder: „wer's Glück hat, dem kälbert ein Ochs"; „Gott iſt der Dummen Vormund", oder: Glück iſt der Dummen Vormund", „Gott giebt, Gott nimmt", oder: „es weht nicht allzeit derſelbe Wind"; „es geht doch Alles, wie Gott will", oder: „es geht doch Alles, wie es will"; „Gott ſorgt dafür", oder: „Es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen"; „wen Gott naß macht, den macht er auch wieder trocken", oder: „auf Regen folget Sonnenſchein". Gott iſt das in das perſönliche Er umgewandelte Es. Er iſt gemüthlicher, erbaulicher, als das Es des Glücks oder Unglücks, aber das iſt auch der einzige Unterſchied. Der Unglücksfall bleibt derſelbe, ob mich der Fall eines Schwalbenkothes oder ein muthwilliger Fauſtſchlag meines Augenlichts beraubt, ob mich ein zufälliges Es vom Dache herunterſtürzt oder ein launenhafter Er, etwa mein allergnädigſter Landesvater zu ſeinem Plaiſir vom Dache herunterſchießt. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß ſchon bei den Griechen das Wort: Theos, Gott die Bedeutung von Tyche, Glück, Zufall hatte*), und daß ſelbſt auch ſchon die fromme Einfalt unſrer chriſtlichen Vorfahren die im „Weſen des Chriſtenthums" zum

*) Statt unſeres: „in Gottes Namen" begannen die Griechen ihre öffentlichen Documente und Beſchlüſſe mit den Worten: „mit gutem Glück". Auch die Römer ſagen bald Gott ſtatt Glück oder Zufall, bald Zufall ſtatt Gott. Nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit, ſchreibt z. B. Cicero an Tiro. Die Fortuna hatte in Rom nicht weniger als 26 Tempel. — Eben ſo wie bei uns: Es und Gott Aequivalente ſind, heißt es auch bei den Römern: bene vertat Deus! oder: Quae mihi atque vobis res vertat bene!

Scandale der modernen Chriſten ausgeſprochene Indentität des natürlichen und göttlichen Zufalls er- oder verrathen hat. So ſagt der naiv fromme Aventin: „Gott und die Natur und das Glück hatten ein ander beſchloſſen, da die Unſern meinten, ſie hätten ſchon gewonnen". Und bei einer andern Gelegenheit, wo „die Ungarn von Wind und Wetter in die Flucht geſchlagen werden," ſagt er: „da wurd alſo jähling vielleicht aus Gnaden Gottes oder ungefehr die Sonn verblichen" u. ſ. w.

Das vom Menſchen unterſchiedene und unabhängige Weſen, der Gegenſtand der Religion, iſt keineswegs nur die äußere, ſondern auch die eigne, innere, aber von ſeinem Wiſſen und Wollen unterſchiedene und unabhängige Natur des Menſchen. Mit dieſem Satze ſind wir an den wichtigſten Punkt, an den eigentlichen Sitz und Urſprung der Religion gekommen. Das Geheimniß der Religion iſt zuletzt nur das Geheimniß der Verbindung des Bewußtſeins mit dem Bewußtloſen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demſelben Weſen. Der Menſch will, und doch hat er Willen ohne ſeinen Willen — wie oft beneidet er die willenloſen Weſen! — er iſt bewußt, und doch iſt er ohne Bewußtſein zum Bewußtſein gekommen — wie oft bringt er ſich ſelbſt um ſein Bewußtſein! und wie gerne ſinkt er am Schluſſe des Tagwerks in die Bewußtloſigkeit zurück! — er lebt, und doch hat er weder den Anfang, noch das Ende des Lebens in ſeiner Gewalt; er iſt geworden, und doch, wenn er einmal fertig daſteht, kommt es ihm vor, als wäre er durch eine generatio spontanea entſtanden, als wäre er plötzlich über Nacht wie ein Pilz aufgeſchoſſen; er hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Luſt, bei jedem Schmerz als den ſeinigen, und doch iſt er ein Fremdling im eignen Wohnhaus; er bekommt mit jeder Freude einen Lohn, den er nicht verdient, aber auch mit jedem Leiden eine Strafe, die er nicht verſchuldet hat; er

empfindet das Leben in glücklichen Momenten als ein Geſchenk, das er ſich nicht erbeten, aber in unglücklichen als eine Laſt, die ihm wider ſeinen Willen aufgebürdet worden iſt; er fühlt die Qual der Bedürfniſſe, und doch befriedigt er ſie, ohne zu wiſſen, ob er es aus eignem oder fremdem Antrieb thut, ob er ſich oder ein fremdes Weſen damit befriedigt. Der Menſch ſteht mit ſeinem Ich oder Bewußtſein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts Andres iſt, als ſein eignes bewußtloſes Weſen, das ihm wie ein fremdes Weſen vorkommt. Das Gefühl, das den Menſchen an dieſem Abgrund ergreift, das in die Worte der Be- und Verwunderung ausbricht: was bin Ich? woher? wozu? iſt das religiöſe Gefühl, das Gefühl, daß Ich Nichts bin ohne ein Nichtich, welches zwar von mir unterſchieden, aber doch mit mir innigſt verbunden, ein anderes und doch mein eigenes Weſen iſt. Aber was iſt denn Ich, was Nichtich in mir? Der Hunger als ſolcher oder die Urſache deſſelben iſt Nichtich; aber das peinliche Empfindniß oder Bewußtſein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenſtande zur Stillung dieſer Pein auszuſtrecken, das iſt Ich. Die Factoren des Ichs oder Menſchen, des eigentlichen Menſchen, ſind alſo Bewußtſein, Empfindung, willkürliche Bewegung — willkürliche, denn unwillkürliche Bewegung gehört ſchon ins Jenſeits des Ich, ins Gebiet des göttlichen Nichtich — daher man in Krankheiten, wie z. B. in der Epilepſie, und in den Zuſtänden der Extaſe, der Verrücktheit, des Wahnſinns Offenbarungen Gottes oder göttliche Erſcheinungen erblickt hat. Was wir eben an dem Beiſpiel des Hungers zeigten, daſſelbe gilt auch von höhern, geiſtigen Trieben. Ich empfinde nur den Trieb zum Dichten z. B. und befriedige ihn durch willkürliche Thätigkeit, aber der Trieb ſelbſt in der Anlage zu deſſen Befriedigung iſt Nichtich; obgleich, was aber nicht hierher gehört, Ich und Nichtich ſo mit einander verwächſt, daß eins für das andere geſetzt werden kann, indem das Nichtich eben ſo wenig ohne Ich iſt, als das Ich ohne Nichtich; ja dieſe Einheit von Ich und Nichtich das Geheimniß, das Weſen der Indi-

vidualität ist. Wie das Nichtich, so das Ich. Wo z. B. der Freßtrieb das überwiegende Nichtich, da ist auch das Ich oder die Individualität durch die überwiegende Ausbildung der Freßwerkzeuge gezeichnet. Auf dieses Nichtich paßt auch nur dieses Ich und umgekehrt. Wäre es anders, wäre nicht das Nichtich selbst schon individualisirt, so wäre ja die Erscheinung oder Existenz des Ich eine eben so unerklärliche, mirakulöse und monströse, als die Incarnation Gottes oder Vereinigung des Menschen und Gottes in der Theologie. Was nun der Grund der Individualität, dasselbe ist auch der Grund der Religion: die Verbindung oder Einheit von Ich und Nichtich. Wäre der Mensch ein bloßes Ich, so hätte er keine Religion, denn er wäre selbst Gott; aber eben so wenig, wenn er ein Nichtich oder ein sich nicht von seinem Nichtich unterscheidendes Ich wäre, denn er wäre dann eine Pflanze oder Thier. Allein der Mensch ist eben gerade dadurch Mensch, daß sein Nichtich Gegenstand seines Bewußtseins, Gegenstand selbst seiner Bewunderung, Gegenstand des Abhängigkeitsgefühles, Gegenstand der Religion ist, so gut als die äußere Natur. Was bin ich ohne Sinne, ohne Einbildungskraft, ohne Vernunft? Was hat ein äußerer glücklicher Zufall voraus vor einem glücklichen Einfall, der mich aus der Noth errettet? Was hilft mir die Sonne am Himmel, wenn nicht das Auge über meinen Schritten wacht? Und was ist der Glanz derselben gegen das Zauberlicht der Phantasie? was überhaupt das Wunder der äußern Natur gegen das Wunder der innern Natur, des Geistes? Ist aber das Auge ein Product meiner Hände, die Phantasie ein Product meines Willens, die Vernunft eine Erfindung, die ich gemacht? Oder habe ich alle diese herrlichen Kräfte und Talente, die mein Wesen begründen und von denen meine Existenz abhängt, mir selbst „gegeben"? Ist es also mein Verdienst, mein Werk, daß ich Mensch bin? Nein! ich anerkenne demüthig — so weit stimme ich vollkommen mit der Religion überein — daß ich weder das Auge, noch sonst ein Organ oder Talent selbst gemacht habe, sondern daß ich alle menschlichen Fähigkeiten — soll ich

aber ſagen, wie die Religion, empfangen habe? nein! — hier komme ich ſchon mit der Religion in Colliſion — daß ſie und zwar gleichzeitig mit mir ſich aus dem Schoße der Natur entwickelt haben. Die Religion macht nämlich, was *kein Product der menſchlichen Willkür*, zu einem Product der *göttlichen Willkür*, was kein Verdienſt, kein Handwerk des Menſchen, zu einem Verdienſt, einem Geſchenk, einem Handwerk Gottes. Die Religion kennt keine andere hervorbringende Thätigkeit, als die willkürliche der menſchlichen Hand, ſie kennt überhaupt *kein anderes Weſen, als das menſchliche* (das ſubjective); das menſchliche Weſen iſt ihr — und zwar *vor* allen Göttern — das *abſolute*, das *einzige* Weſen, das iſt; aber gleichwohl ſtößt ſie zu ihrer größten Ueberraſchung ſelbſt im Menſchen auf ein Nichtich; ſie macht daher das nichtmenſchliche Weſen im Menſchen ſelbſt wieder zu einem menſchlichen, das Nichtich ſelbſt wieder zu einem Ich, das eben ſo gut Hände (überhaupt Werkzeuge oder Kräfte der willkürlichen Thätigkeit) hat, wie der Menſch, nur mit dem Unterſchiede, daß die göttlichen Hände machen, was die menſchlichen *nicht* machen können. Zweierlei haben wir alſo an der Religion zu bemerken. Das Eine iſt die Demuth, womit der Menſch anerkennt, daß er Alles, was er iſt und hat, *nicht von ſich*, ſelbſt ſein eignes Leben und Weſen nur in Pacht, aber nicht in Beſitz hat und daher jeden Augenblick von Haus und Hof getrieben werden kann — wer bürgt mir dafür, daß ich meinen Verſtand verliere? — daß er alſo gar keinen Grund zu Eigendünkel, Hoch- und Uebermuth hat.*) „Der Mann, ſagt Sophokles im

*) Der Begriff des Ich, deſſen überhaupt, was der Menſch *ſich* zuſchreibt, iſt ein ſehr unbeſtimmter und relativer, und in demſelben Maaße, als er dieſen Begriff erweitert oder verengt, verengt oder erweitert ſich auch der Begriff oder die Vorſtellung der göttlichen Thätigkeit. Ja der Menſch kann — freilich oft aus bloßer religiöſer Galanterie und Schmeichelei gegen die Götter — ſo weit gehen, daß er ſich Alles abſpricht; denn daß ich empfinde, daß ich bewußt, daß ich Ich bin, das iſt ja am Ende auch ein Reſultat von Prämiſſen, die außer dem Ich liegen, ein Werk der Natur oder Gottes. In der That: je tiefer der Menſch in ſich eingeht, deſto mehr ſieht er den

Ajax Mastigopheros, und wenn er auch noch einen so gewaltigen Körper hat, muß stets daran denken oder fürchten, daß er auch durch den kleinsten Unfall stürzen kann." Wir Menschen sind nichts Andres, sagt er ebendaselbst, als wesenlose leichte Schatten. Daran wenn du denkst, wirst du nie ein übermüthiges Wort gegen die Götter vorbringen, noch dich aufblähen, wenn du stärker oder reicher als Andere bist, denn ein einziger Tag kann dir Alles, was du hast, wiedernehmen. Als Ajax das väterliche Haus verließ, sagte der Vater zu ihm: „Sohn! wolle siegen im Krieg, aber immer nur siegen mit Gott". Aber Ajax gab darauf die thörichte und übermüthige Antwort: „Vater! mit den Göttern kann auch einer, der Nichts ist, den Sieg davon tragen; ich aber hoffe auch ohne sie mir Kriegsruhm zuzuziehen". Diese Rede des wackern Ajax war allerdings nicht nur irreligiös, sondern auch unbesonnen, denn auch dem tapfersten und stärksten Mann kann ja über Nacht ein bloßer rheumatischer Unfall oder sonst ein zufälliges Malheur den Arm lähmen. Wenn also Ajax auch nichts mit den Göttern zu thun haben wollte, so hätte er doch wenigstens ein bescheidenes Wenn in seine Rede einschalten, sagen sollen: wenn mir nichts Widriges widerfährt, werde ich siegen. Die Religiosität ist daher gar nichts Andres, als die Tugend der Bescheidenheit, die Tugend der Mäßigung im Sinne der griechischen Sophrosyne — die Sophrones, sagt Sophokles, liebt Gott — die Tugend, kraft welcher der Mensch nicht die Gränzen seiner Natur überschreitet, nicht sich in seinen Gedanken und Verlangen über das Maaß des menschlichen Wesens und Vermögens erhebt, nicht sich anmaaßt, was nicht des Menschen, kraft welcher er daher sich den stolzen Titel eines Autors abspricht, die Werke, die er schafft, selbst die Werke

Unterschied zwischen Natur und Mensch oder Ich verschwinden, desto mehr erkennt er, daß er nur das oder ein bewußtes Bewußtloses, das oder ein Ich seiendes Nichtich ist. Daher ist der Mensch das allertiefste und tiefsinnigste Wesen. Aber der Mensch begreift und erträgt seine eigne Tiefe nicht und zerspaltet daher sein Wesen in ein Ich ohne Nichtich, welches er Gott, und ein Nichtich ohne Ich, welches er Natur nennt.

der Feuer- und Webekunſt, nicht als Verdienſt ſich anrechnet, weil er die Anlagen, die Principien zu dieſen Kunſtfertigkeiten von Natur, aber nicht von ſich hat. Sei religiös! heißt: bedenke, was du biſt; — ein Menſch, ein Sterblicher! Nicht das ſogenannte Gottesbewußtſein, ſondern das Menſchenbewußtſein iſt urſprünglich oder an ſich das Weſen der Religion (in ihrem bleibenden poſitiven Sinn) — das Bewußtſein oder Gefühl, daß ich Menſch, aber nicht die Urſache des Menſchen bin, lebe, aber nicht die Urſache des Lebens, ſehe, aber nicht die Urſache des Sehens bin. Die Religion in dieſem Sinne aufheben wollen, wäre eben ſo unſinnig, als wenn man ohne Talent blos durch ſeinen Willen und Fleiß ſich zum Künſtler machen wollte. Ohne Talent und folglich ohne Beruf ein Werk beginnen, heißt es ohne Gott beginnen; mit Talent es beginnen, heißt es mit Erfolg, heißt es mit Gott beginnen. „In uns, ſagt Ovid in ſeinen Faſten, wohnet ein Gott, wir erglühn, wenn er uns erreget“. Dieſer Gott des Dichters aber was iſt er? die perſonificirte Dichtkunſt, das als göttliches Weſen vergegenſtändlichte dichteriſche Talent. „Alle Verſuche, ſagt vortrefflich Goethe, irgend eine ausländiſche Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfniß nicht im tiefen Kern der eignen Nation wurzelt, ſind thöricht und alle beabſichtigten Revolutionen ſolcher Art ohne Erfolg, denn ſie ſind ohne Gott, der ſich von ſolchen Pfuſchereien zurückhält. Iſt aber ein wirkliches Bedürfniß zu einer großen Reform in einem Volk vorhanden, ſo iſt Gott mit ihm und ſie gelingt“. Das heißt: was ohne Noth und folglich ohne Recht geſchieht, denn das Nothrecht iſt das Unrecht, das geſchieht ohne Gott. Wo keine Nothwendigkeit zu einer Revolution, fehlt auch der wahre Trieb, das Talent, der Kopf zur Revolution und ſie muß daher nothwendig ſcheitern. Ein gottloſes oder, was eins iſt, erfolgloſes Unternehmen iſt ein kopf- und tactloſes Unternehmen. Das Andere, was an der Religion zu bemerken iſt und wir auch bereits bemerkt haben, iſt der Hochmuth, womit der Menſch, nur von ſich ſelbſt eingenommen, Alles verſelbſtet, vermenſchlicht und ſo auch das vom Menſchen unterſchiedene Weſen im Menſchen

zu einem persönlichen Wesen macht, zu einem Wesen also, welches ein Gegenstand von Gebeten, von Danksagungen und Ehrbezeugungen ist. Die Religion hat dadurch, daß sie das Unwillkürliche zu etwas Willkürlichem, die Kräfte und Producte der Natur zu Gaben, zu Wohlthaten macht, welche den Menschen zur Dankbarkeit und Verehrung gegen ihre Urheber, die Götter verpflichten, den Schein einer tiefen Humanität und Bildung für sich, während die entgegengesetzte Anschauung, welche die Güter des Lebens als unfreiwillige Erzeugnisse der Natur ansieht und annimmt, den Schein der Unempfindlichkeit und Roheit gegen sich hat. Schon Seneca sagt in seiner Schrift von den Wohlthaten: „Du sagst: alle diese Güter kommen von der Natur. Siehst du aber nicht ein, daß du, indem du dieses sagst, nur einen andern Namen für Gott brauchst? Was ist denn anders die Natur als Gott? Also sagst du nichts, Undankbarster unter den Sterblichen, wenn du sagst, daß du nichts Gott zu verdanken hast, sondern nur der Natur, denn weder die Natur ist ohne Gott, noch Gott ohne die Natur, sondern beides ist dasselbe". Wir müssen uns aber durch diesen religiösen Heiligenschein nicht blenden lassen, sondern vielmehr erkennen, daß der Trieb des Menschen, alle Naturwirkungen aus einer persönlichen Ursache, die guten aus einem guten Willen oder Wesen, die schlimmen aus einem bösen Willen oder Wesen abzuleiten, in dem rohsten Egoismus seinen Grund hat, daß nur aus diesem Triebe die religiösen Menschenopfer und andere Gräuel der Menschengeschichte entsprungen sind; denn derselbe Trieb, der für das Gute, was er genießt, ein persönliches Wesen zum Danken und Lieben bedarf, derselbe bedarf auch für das Ueble, was ihm widerfährt, zum Hassen und Erwürgen ein persönliches Wesen, sei es nun ein Jude oder ein Ketzer oder ein Zauberer oder eine Hexe. Ein und dasselbe Feuer war es, welches zum Danke für die Güter der Natur zum Himmel emporloderte und welches zur Strafe für die Uebel der Natur die Ketzer, Zauberer und Hexen verbrannte. Ist es daher ein Zeichen von Bildung und Humanität, dem lieben Gott für

einen wohlthätigen Regen zu danken, ſo iſt es auch ein Zeichen von Bildung und Humanität, einen verderblichen Hagelſchlag dem Teufel und ſeinen Genoſſen als Schuld aufzubürden. Wo alles Gute von der göttlichen Güte herkommt, da kommt nothwendig auch alles Uebel von der teufliſchen Bosheit her. Eines läßt ſich nicht vom Andern abſondern. Nun iſt es aber offenbar ein Zeichen der tiefſten Roheit, wenn der Menſch die ſeinem Egoismus widerſprechenden Naturwirkungen einen böſen Willen ſchuld giebt. Wir brauchen nicht, um uns hiervon zu überzeugen, bis zum Xerres uns zu verſteigen, welcher nach Herodot den Hellespont aus Aerger, daß das Waſſer keine Balken hat, mit 300 Peitſchenhieben beſtrafte, oder auf die Inſel Madagascar uns zu verſetzen, wo man die Kinder, welche während der Schwangerſchaft und Geburt ihren Müttern Beſchwerden und Schmerzen bereitet haben, erdroſſelt, weil ſie offenbar ſehr böſe ſein müßten; wir ſehen ja unter uns noch, wie unſere rohen und unwiſſenden Regierungen alle ihnen unangenehme geſchichtlichen Nothwendigkeiten und Entwickelungen der Menſchheit dem böſen Willen Einzelner aufbürden, wie der ungebildete Menſch ſein Vieh, ſeine Kinder, ſeine Kranken nur deßwegen mißhandelt, weil er die Fehler oder Eigenthümlichkeiten der Natur als Wirkungen abſichtlicher Verſtocktheit anſieht, wie überhaupt der Pöbel mit Schadenfreude das, wofür der Menſch nichts kann, was er von Natur an ſich hat, dem Willen zuſchreibt. Folglich iſt es auch ein Zeichen von Unbildung, von Roheit, von Egoismus, von Befangenheit in ſich, wenn der Menſch die entgegengeſetzten, die wohlthätigen Naturerzeugniſſe einem guten oder göttlichen Willen zuſchreibt. Unterſcheidung: — Ich bin nicht Du, Du biſt nicht Ich — iſt die Grundbedingung, das Grundprincip aller Bildung und Humanität. Wer aber die Naturwirkungen dem Willen zuſchreibt, der unterſcheidet nicht zwiſchen ſich und der Natur, zwiſchen ſeinem und ihrem Weſen, der verhält ſich daher zu ihr auch nicht ſo, wie er ſich verhalten ſoll. Das wahre Verhalten zu einem Gegenſtande iſt das ſeinem Unterſchied von

mir, ſeinem Weſen gemäße; dieſes Verhalten iſt allerdings kein religiöſes, aber auch kein irreligiöſes, wie der gemeine und gelehrte Pöbel ſich vorſtellt, welcher nur den Gegenſatz von Glauben und Unglauben, von Religion und Irreligion, aber nicht ein Drittes, Höheres über beiden kennt. Sei ſo gut, liebe Erde, ſagt der Religiöſe, und gieb mir eine gute Ernte. Die „Erde mag wollen oder nicht, ſie muß mir Früchte geben", ſagt der Irreligiöſe, der Polyphem; die Erde wird mir geben, ſagt der wahre, weder religiöſe, noch irreligiöſe Menſch, wenn ich ihr gebe, was ihrem Weſen gebührt; ſie will weder geben, noch muß ſie geben — nur das Gezwungene, Widerwillige muß — ſondern ſie wird blos geben, wenn alle Bedingungen auch meinerſeits erfüllt ſind, unter denen ſie etwas geben oder vielmehr hervorbringen kann; denn die Natur giebt mir nichts, ich muß mir ſelbſt Alles, was wenigſtens nicht unmittelbar mit mir zuſammenhängt, ſogar auf höchſt gewaltthätige Weiſe aneignen. Wir verbieten unter uns kluger und egoiſtiſcher Weiſe den Mord und Diebſtahl, aber in Beziehung auf andere Weſen, in Beziehung auf die Natur ſind wir alle Mörder und Spitzbuben. Wer giebt mir das Recht auf den Haſen? Der Fuchs und der Geier haben eben ſo gut Hunger und Recht zu exiſtiren, als ich. Wer das Recht auf die Birne? ſie gehört eben ſo gut der Ameiſe, der Raupe, dem Vogel, dem Vierfüßler. Wem gehört ſie alſo eigentlich? Dem, der ſie nimmt. Und dafür, daß ich nur von Mord und Diebſtahl lebe, ſoll ich noch den Göttern danken? Wie einfältig! Ich bin nur zu Dank gegen die Götter verpflichtet, wenn ſie mir beweiſen, daß ich wirklich nur ihnen mein Leben verdanke, und dieſes beweiſen ſie mir nur dann, wann mir die Tauben unmittelbar aus dem Himmel gebraten ins Maul fliegen. Ich ſage: gebraten? O! das iſt viel zu wenig; ich muß ſagen: zerkaut und verdaut, denn für Götter und ihre Gaben geziemen ſich nicht die langweiligen und unäſthetiſchen Operationen der Zerkauung und Verdauung. Wie kann ein Gott, der die Welt in einem Nu aus Nichts ſchafft, ſo viel Zeit und Mühe brauchen, bis er ein Bißchen

Speisebrei zu Stande bringt! Es zeigt sich daher auch wieder bei dieser Gelegenheit, daß die Gottheit so zu sagen aus zwei Bestandtheilen besteht, wovon der eine der Phantasie des Menschen, der andere der Natur angehört. Bete! sagt der eine Theil, der von der Natur unterschiedene Gott; Arbeite! sagt der andere Theil, der nicht von der Natur unterschiedene, der nur ihr Wesen ausdrückende Gott; denn die Natur ist eine Arbeitsbiene, die Götter sind aber Drohnen. Wie kann ich daher von den Drohnen das Bild und Gesetz der Arbeitsamkeit abziehen? Wer die Natur oder Welt von Gott ableitet, der behauptet: der Hunger kommt vom Sattsein, die Noth vom Ueberfluß, die Schwere von Gedankenleichtigkeit, das Arbeiten vom Faullenzen; der will aus Ambrosia Commißbrod backen, aus dem Nektar der Götter Bier brauen.

Die Natur ist der ursprüngliche Gott, der ursprüngliche Gegenstand der Religion; aber sie ist der Religion nicht Gegenstand als Natur, sondern als menschliches Wesen, als ein Gemüthswesen, ein Phantasiewesen, ein Gedankenwesen. Das Geheimniß der Religion ist „die Identität des Subjectiven und Objectiven", d. h. die Einheit des Menschen- und Naturwesens, aber im Unterschied von dem wirklichen Wesen der Natur und Menschheit. Mannigfaltig sind die Weisen, wie der Mensch das Naturwesen verwirklicht, und umgekehrt, denn beides ist untrennbar, sein Wesen vergegenständlicht, veräußert; wir beschränken uns jedoch hier nur auf zwei, auf die metaphysische und die practisch-poetische Form des Monotheismus. Die letztere ist es, die besonders das Alte Testament und den Koran auszeichnet. Der Gott des Korans ist, wie der Gott des Alten Testaments, die Natur oder Welt, das wirkliche, lebendige Wesen im Gegensatz gegen das künstliche, todte, gemachte Wesen des Götzen *), aber nicht ein Stück

*) Muhamed, erzählt Gelaledin, hatte einen eifrigen Muhamedaner abgeschickt, um einen Ungläubigen zum Islam zu bekehren. Was für einer ist dein Gott? frug

Welt, ein Stück Natur, wie z. B. der Stein, den die Araber vor Muhamed anbeteten, sondern die ungetheilte ganze, große Natur. „Sprich, heißt es z. B. im Koran in der zehnten Sure nach Ullmann, wer versieht euch mit Speise des Himmels und der Erde? Oder wer hat Gewalt über Gehör und Gesicht? Wer bringt Leben aus Tod und Tod aus Leben? Wer ist Herr aller Dinge? Gewiß werden sie antworten: Gott. So spricht, wollt ihr ihn denn nicht fürchten"? „Gott läßt hervorsprossen, heißt es in der sechsten Sure, das Samenkorn und den Dattelkern .... Er ruft die Morgenröthe hervor und setzet die Nacht zur Ruhe ein und Sonne und Mond zur Zeitrechnung. Diese Einrichtung ist vom Allmächtigen und Allweisen. Er ist es, der Wasser vom Himmel sendet, durch dasselbe bringen wir hervor den Samen aller Dinge und alles Grüne und das in Reihen wachsende Korn, und Palmbäume, an deren Zweigen die Datteln gedrängt voll hängen, und Gärten mit Trauben, Oliven und Granatäpfeln aller Art. Sehet nur ihre Früchte an, wenn sie hervorwachsen und heranreifen. Wahrlich, hier sind Zeichen genug für gläubige Menschen". „Gott ist es, heißt es in der dreizehnten Sure, der die Himmel erhöhete, ohne sie auf sichtbare Säulen zu stützen ..... Er ist's, der die Erde ausgedehnt, und unwandelbare Berge hineinversetzt und Flüsse geschaffen und von jeder Fruchtart ein doppeltes Geschlecht hervorgerufen hat. Er macht, daß die Nacht den Tag bedecket ..... Er ist's, der euch in Furcht und Hoffnung den Blitz zeigt, und der die Wolken mit Regen schwängert. Der Donner verkündet sein Lob und die Engel preisen ihn mit Entsetzen. Er sendet seine Blitze und zerschmettert, wen er will, und dennoch streiten sie über Gott, der da ist der Allmächtige". Die Kennzeichen oder Wirkungen des wahren Gottes, des Originalgottes im Ge-

---

ihn der Ungläubige. Ist er von Gold, Silber oder von Kupfer? Der Blitz traf den Gottlosen und er war todt. Das ist eine sehr derbe, aber einleuchtende Lection, wie sich der lebendige und der gemachte Gott unterscheiden.

genſatze zu dem copirten Gott, dem Götzen ſind alſo die Wirkungen der Natur. Ein Götzenbild kann keine lebendigen Weſen, keine wohlſchmeckenden Früchte, keinen fruchtbaren Regen, keine erſchrecklichen Gewitter hervorbringen. Das kann nur der Gott, der von Natur Gott iſt, nicht erſt von den Menſchen zu Gott gemacht iſt, und daher nicht nur den Schein, ſondern auch das Weſen eines lebendigen, wirklichen Weſens hat. Ein Gott aber, deſſen Wirkungen und Kennzeichen die Naturwirkungen, iſt auch nichts weiter als die Natur, jedoch, wie geſagt, nicht ein Naturſtück, das hier iſt, dort aber nicht iſt, heute iſt, morgen aber nicht iſt und eben deßwegen vom Menſchen in einem Bilde vergegenwärtigt und verewigt wird, ſondern das Naturganze. „Als die Dunkelheit der Nacht, heißt es in der ſechſten Sure, ihn (den Abraham) beſchattete, ſah er einen Stern und er ſprach: Das iſt mein Herr. Als dieſer aber unterging, ſagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht. Und als er den Mond aufgehen ſah, da ſagte er: wahrlich, das iſt mein Herr. Als aber auch dieſer unterging, da ſagte er: wenn mein Herr mich nicht leitet, ſo bin ich auch wie dieſes irrende Volk. Als er aber nun ſah die Sonne aufgehen, da ſagte er: Siehe, dies iſt mein Gott, denn das iſt das größte Weſen. Als aber auch die Sonne unterging, da ſagte er: O mein Volk, ich nehme keinen Antheil mehr an eurem Götzendienſt, ich wende mein Angeſicht zu dem, der Himmel und Erde geſchaffen". Immer- und Ueberallſein, Allgegenwart iſt alſo ein Kennzeichen des wahren Gottes, aber auch die Natur iſt überall. Wo keine Natur iſt, da bin auch ich nicht, und wo ich bin, da iſt auch Natur. „Wo ſoll ich hingehen" vor dir, Natur? „Und wo ſoll ich hinfliehen" vor deinem Weſen? „Führe ich gen Himmel, ſo iſt die Natur. Bettete ich mir in die Hölle, ſiehe ſo iſt Natur auch da". Wo Leben, da iſt Natur, und wo kein Leben, da iſt auch Natur; Alles iſt voll Natur; wie willſt du alſo der Natur entfliehen? Aber der Gott im Koran, wie im A. T. iſt Natur und zugleich nicht Natur, ſondern ein ſubjectives, d. h. perſönliches, wie der Menſch wiſſendes und denken-

des, wie der Menſch wollendes und wirkendes Weſen. Die Naturwirkungen, wie ſie der Religion Gegenſtand, ſind zugleich Wirkungen der menſchlichen Unwiſſenheit und Einbildungskraft, das Weſen oder die Urſache dieſer Naturwirkungen zugleich das Weſen der menſchlichen Unwiſſenheit und Einbildungskraft. Der Menſch iſt durch die Kluft der Unwiſſenheit von der Natur geſchieden; er weiß nicht, wie das Gras wächſt, wie das Kind im Mutterleibe ſich bildet, wie der Regen, wie der Blitz und Donner entſteht. „Haſt du vernommen, heißt es im Hiob, wie breit die Erde ſei? Sage an, weißt du ſolches alles? Haſt du geſehen, wo der Hagel herkommt? Wer iſt des Regens Vater? Weißt du, wie der Himmel zu regieren iſt?“ Die Naturwirkungen als Erſcheinungen, deren Grund, deren Stoff, deren natürliche Bedingungen der Menſch nicht weiß, ſind daher für ihn Wirkungen einer ſchlechthin unbedingten und unbeſchränkten Macht, der nichts unmöglich iſt, die ſelbſt aus Nichts die Welt hervorgebracht, weil ſie noch heute aus Nichts, dem Nichts nämlich der menſchlichen Unwiſſenheit, die Naturwirkungen hervorbringt. Bodenlos iſt die menſchliche Unwiſſenheit und grenzenlos die menſchliche Einbildungskraft; die Naturmacht, durch die Unwiſſenheit ihres Bodens, durch die Phantaſie ihrer Schranken beraubt, iſt die göttliche Allmacht. Die Naturwirkungen als Werke der göttlichen Allmacht unterſcheiden ſich nicht mehr von den übernatürlichen Wirkungen, von den Wundern, von den Gegenſtänden des Glaubens; es iſt dieſelbe Macht, welche den natürlichen Tod und welche die übernatürliche Auferſtehung von den Todten, die nur ein Gegenſtand des Glaubens, hervorbringt, dieſelbe Macht, welche den Menſchen auf dem natürlichen Wege erzeugt, und welche ihn aus Steinen oder aus Nichts, wenn ſie will, hervorbringt. „So wie wir, heißt es z. B. in der fünfzigſten Sure des Koran, dadurch (durch Regen) eine todte Gegend neu beleben, ebenſo wird auch die einſtige Auferſtehung ſein ... Sind wir etwa abgemattet durch die erſte Schöpfung (hat uns, nach der franzöſiſchen Ueberſetzung von Sa-

vary, die Erſchaffung des Weltalls die geringſte Anſtrengung gekoſtet)? Und dennoch zweifeln ſie an einer neuen Schöpfung, d. h. an der Auferſtehung". „Nach dem Winter, ſagt Luther in ſeiner Kurtzen Erklärung über den 147. Pſalm, läßt er folgen Sommer, ſonſt müßten wir, ſo es immer an einander Winter wäre, für Froſt ſterben. Wie aber oder wodurch giebt er den Sommer"? „Er ſpricht, ſo zuſchmeltzet es". „Durch das Wort ſchaffet er alles, er darff nicht mehr denn ein Wort darzu; das mag ein Herr ſeyn". Das heißt: die göttliche Allmacht iſt die mit der Macht der menſchlichen Einbildungskraft identificirte, in Eins verſchmolzene Naturmacht — die Naturmacht, die und wie ſie, im Unterſchiede, in der Abtrennung von der Natur, zugleich oder nur das Weſen der menſchlichen Einbildungskraft ausdrückt. Wie aber der Menſch die Natur, inwiefern ſie ſchafft und vernichtet, inwiefern ſie überhaupt auf den Menſchen den Eindruck einer imponirenden Macht macht, zu einem allmächtigen Weſen vermenſchlicht, ſo vermenſchlicht er die Natur, wiefern ſie unzählige Genüſſe ſchafft, inwiefern ſie überhaupt als der Inbegriff aller Lebensgüter auf den Menſchen den Eindruck des höchſten Gutes macht, zu einem allgütigen Weſen, die Natur, inwiefern ſie alles dies auf eine den menſchlichen Verſtand in höchſte Verwunderung ſetzende Weiſe hervorbringt, in ein höchſt weiſes oder allwiſſendes Weſen. Kurz das objective Weſen als ſubjectives, das Weſen der Natur als von der Natur unterſchiedenes, als menſchliches Weſen, das Weſen des Menſchen als vom Menſchen unterſchiedenes, als nicht menſchliches Weſen — das iſt das göttliche Weſen, das das Weſen der Religion, das das Geheimniß der Myſtik und Speculation, das das große Thauma, das Wunder aller Wunder, worüber der Menſch in tiefſtes Staunen und Entzücken verſinkt*). Gott hat Willen,

*) Dieſe Verſchmelzung des Natur- und Menſchenweſens in Ein Weſen, welches eben deßwegen das höchſte Weſen heißt, weil es der höchſte Grad der Einbildungs-

wie der Menſch, aber was iſt der Wille des Menſchen gegen den Willen Gottes! gegen den Willen, der die großen Naturwirkungen hervorbringt, der die Erde erbeben macht, der die Berge aufthürmt, der die Sonne bewegt, der dem tobenden Meer gebietet: bis hieher und nicht weiter! Was iſt dieſem Willen unmöglich? „Gott ſchafft, was er will", heißt es im Koran und im Pſalm. Gott hat Sprache, wie der Menſch, aber was iſt das Wort des Menſchen gegen das Wort Gottes! „Will er, heißt es im Koran (nach Savary), daß Etwas ſei? Er ſagt: ſei! und es iſt". „Wenn er geben will die Exiſtenz den Weſen, ſo ſagt er: ſeid! und ſie ſind". Gott hat Verſtand, wie der Menſch, aber was iſt das Wiſſen des Menſchen gegen das Wiſſen Gottes! Es umfaßt Alles, umfaßt das unendliche Weltall. „Er weiß, heißt es im Koran, was auf der Erde und im Grunde des Meeres iſt. Es fällt kein Blatt ohne ſein Wiſſen. Die Erde enthält kein Körnchen, das nicht in dem Buche der Augenſcheinlichkeit aufgezeichnet wäre". Das göttliche Weſen iſt das menſchliche Weſen, aber das menſchliche Weſen, wie es in der Phantaſie das Weltall umfaßt, die Natur zu ſeinem Inhalt hat; daſſelbe Weſen und doch ein ganz anderes, ſo weit von uns entfernt, als die Sonne vom Auge, der Himmel von der Erde, ſo unterſchieden von uns, als es die Natur iſt, ein ganz anderes und doch daſſelbe Weſen — daher der ergreifende, myſtiſche Eindruck dieſes Weſens, daher die Erhabenheit des Korans und der Pſalmen. Der Unterſchied zwiſchen dem muhamedaniſchen und jüdiſchen und zwiſchen dem chriſtlichen Monotheismus beſteht nur darin, daß dort die religiöſe Einbildungskraft oder Phantaſie nach Außen blickt, die Augen offen hat, ſich an die ſinnliche Naturanſchauung unmittelbar anſchließt, während ſie im Chriſtenthum die Augen zudrückt, das vermenſchlichte Weſen der Natur gänzlich von dem Boden der ſinnlichen

---

kraft, iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, eine unwillkürliche. Der Unwillkürlichkeit dieſer Verſchmelzung verdankt auch „der Inſtinct der Religion oder Gottheit" ſeinen Grund und Namen.

Anſchauung abtrennt und ſo aus einem urſprünglich ſinnlichen oder geiſtig ſinnlichen Weſen zu einem abſtracten, metaphyſiſchen Weſen macht. Der Gott im Koran und A. T. iſt noch ganz naturſaftig, noch naßkalt von dem Ocean des Weltalls, woraus er entſprungen, aber der Gott des chriſtlichen Monotheismus iſt ein ganz aus- und abgetrockneter Gott, ein Gott, an dem bereits alle Spuren ſeiner Entſtehung aus der Natur getilgt ſind; er ſteht da, wie eine Schöpfung aus Nichts; er verbietet ſelbſt die unabweisliche Frage: „was Gott gethan habe, ehe er die Welt geſchaffen?“ oder richtiger: geweſen iſt vor der Natur? mit Ruthen, d. h. er verheimlicht, er verbirgt ſeinen phyſikaliſchen Urſprung hinter das abgezogene Weſen der Metaphyſik. Wenn der erſte Gott aus der Vermiſchung der weiblichen Denk- und Einbildungskraft mit der männlichen Kraft des materiellen Sinnes, ſo entſpringt dagegen der metaphyſiſche Gott nur aus der Verbindung der Denk-, der Abſtractionskraft mit der Einbildungskraft. Der Menſch trennt im Denken das Adjectiv vom Subſtantiv, die Eigenſchaft vom Weſen, die Form von der Materie, wie ſich die Alten ausdrückten; denn das Subject ſelbſt, die Materie, das Weſen kann er nicht in ſich aufnehmen; das läßt er draußen im Freien ſtehen. Und der metaphyſiſche Gott iſt nichts als das Compendium, der Inbegriff der allgemeinſten von der Natur excerpirten Eigenſchaften, welchen aber der Menſch und zwar eben in dieſer Abtrennung von dem ſinnlichen Weſen, der Materie der Natur vermittelſt der Einbildungskraft wieder in ein ſelbſtſtändiges Subject oder Weſen verwandelt. Die allgemeinſten Eigenſchaften aller Dinge ſind aber die, daß jedes *iſt* und *Was* oder *Etwas* iſt. Das Sein als ſolches, *das* Sein im Unterſchied von dem Seienden aber ſelbſt wieder *als Seiendes*, *das* Weſen im Unterſchiede von den Weſen der Natur aber ſelbſt wieder als ein Weſen vorgeſtellt oder perſonificirt — das iſt der erſte und zweite Theil der göttlichen Metaphyſik oder Weſenheit. Der Menſch hat aber nicht nur Weſen und Sein mit allen andern Dingen und Weſen der Natur gemein; er hat auch ein unterſchiedenes Weſen; er hat Ver-

nunft, Geiſt. Es geſellt ſich alſo zu den beiden erſten Theilen der göttlichen Metaphyſik noch ein dritter: die Logik; d. h. es verbindet ſich im Kopfe des Menſchen mit dem von der Natur überhaupt abgezogenen Weſen auch noch das vom Menſchen insbeſondere abgezogene Weſen. Gott hat daher ſo viel Exiſtenz oder Realität, als das Sein, als das Weſen, als der Geiſt im Allgemeinen, alſo ſubjective, logiſche, metaphyſiſche Exiſtenz; aber wie thöricht iſt es, die metaphyſiſche Exiſtenz zu einer phyſiſchen, die ſubjective Exiſtenz zu einer objectiven, die logiſche oder abſtracte Exiſtenz wieder zu einer unlogiſchen, wirklichen Exiſtenz machen zu wollen! Aber freilich wie bequem, wie gemüthlich iſt es auch, das gedachte, abgezogene Weſen, das man ſtets mit ſich im Kopfe herumträgt und mit dem man machen kann, was man will, für das wahre Weſen zu halten, und ſo auf das unzugängliche, widerſpänſtige wirkliche Weſen ſelbſt mit Verachtung herabblicken zu können! Allerdings „iſt das Gedachte", aber nicht als Gedachtes; Gedachtes iſt und bleibt Gedachtes, Seiendes Seiendes; du kannſt nicht Eins in Andere pfuſchen. „Alſo iſt ein ewiger Riß und Widerſpruch zwiſchen Sein und Denken?" Allerdings im Kopfe; aber in der Wirklichkeit iſt er längſt gelöſt, freilich nur auf die der Wirklichkeit, nicht deinen Schulbegriffen entſprechende Weiſe, und zwar gelöſt durch nicht weniger als fünf Sinne.

3) Ein Vogel z. B. fliegt vorbei; ich folge ihm und komme an eine köſtliche Quelle; alſo iſt dieſer Vogel ein Glück verkündender; eine Katze läuft mir quer über den Weg, wie ich eben meine Reiſe antrete; die Reiſe mißglückt; alſo iſt die Katze eine Unglücksprophetin. Das Gebiet des religiöſen Aberglaubens iſt ein ſchlechthin unbegränztes und unendliches, denn ſein Cauſalzuſammenhang iſt der bloße Zufall. Und es kann daher ein Thier oder ſonſt ein Naturweſen Gegenſtand des religiöſen Glaubens oder Aberglaubens werden, ohne daß irgend ein ob-

jectiver Grund dazu vorhanden iſt oder nachgewieſen werden kann*). Aber dadurch hebt ſich nicht der angegebene Grund des Thiercultus auf, denn was ein Ding nicht in der Wirklichkeit hat oder iſt, das hat oder iſt es im Glauben. Iſt die Spinne giftig? nein; aber der Glaube hat ſie vergiftet. Iſt Euphraſia officinalis ein Augenmittel? nein; aber der Glaube hat ſie zum „Augentroſt“ gemacht. Bringt die Schwalbe Glück ins Haus? nein, aber der Glaube legt ſeine Gänſeeier ſelbſt in Schwalbenneſter. Wenn man deßwegen, weil die Menſchen Thiere ohne Nutzen oder Schaden verehrten, das angegebene Princip der Thierverehrung verwerfen will, ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn man deßwegen, weil das Abracadabra und andere Amuletworte ſinnloſe Worte und daher eigentlich gar keine Worte ſeien, läugnen wollte, daß die Menſchen Kräfte und Wirkungen ſolchen Worten hätten zuſchreiben können. Ueberſinnlichkeit, das heißt Unſinn, Uebervernünftigkeit, das heißt Unvernunft, iſt ja gerade das Weſen des religiöſen Glaubens oder Aberglaubens. Uebrigens kommen allerdings auch im Thiercultus die übrigen angegebenen Momente der Religion zum Vorſchein. Wir haben ja bereits geſehen, wie die religiöſe Thierliebhaberei ſelbſt Wanzen, Flöhen und Läuſen den Menſchen zum Opfer bringt. — Bancroft in ſeiner Geſchichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika ſagt ſehr ſchön und richtig

*) Allerdings knüpft ſich der Aberglaube meiſt an eine beſondere, auffallende Eigenſchaft oder Eigenthümlichkeit eines Gegenſtandes an, aber der Sinn, die Bedeutung, die er in ſie hineinlegt, iſt eine rein willkürliche oder ſubjective. Pauw in ſeinen Récherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois (1774) erzählt da, wo er vom Thiercultus handelt, daß vor einigen Jahren franzöſiſche Bauern eine Art religiöſen Cultus den Puppen der auf der großen Brennneſſel lebenden Raupe erwieſen hätten, weil ſie in ihnen deutliche Spuren der Gottheit zu erblicken glaubten. Dieſe Zeichen der Gottheit waren offenbar nichts Andres als die glänzenden Goldpunkte, die ſich auf der Puppe des Brennneſſelfalters befinden. Mit Recht ſchickt daher Pauw dieſer Erzählung den Satz voraus: l'esprit du petit peuple peut être fortement frappé par de petites choses. Dieſer petit peuple im Menſchen iſt aber das ſogenannte religiöſe Gefühl, d. h. das Gemüth, das ſich ſogar auch von dem Scheine der Goldpunkte einer Puppe bezaubern und myſtificiren, auf deutſch: vorn Narren halten läßt.

von dem Natur- und Thiercultus des Indianers: „Der Vogel, der geheimnißvoll die Luft ſpaltet, in welche er (der Menſch) ſich nicht erheben kann, der Fiſch, der ſich in den Tiefen der klaren kühlen Seen verbirgt, welche der Menſch nicht zu ergründen vermag, die Thiere des Waldes, deren untrüglicher Inſtinkt weit ſicherer als ſein Verſtand ihm eine Offenbarung zu ſein ſcheint — dieſe ſind die äußern Zeichen (?) der Gottheit, welche er anbetet". Wenn er aber vorher ſagt: „ſeine Götter ſind nicht die Frucht des Schreckens .... der Indianer verehrt, was ſein Erſtaunen erregt oder ſeine Einbildungskraft in Anſpruch nimmt", ſo iſt dagegen zu bemerken, daß das bloße Staunen, die bloße Einbildungskraft keine Gebete und Opfer producirt. Er ſelbſt ſagt weiter: „die Frömmigkeit des Wilden war nicht blos das Gefühl paſſiver Ergebung — er ſuchte die unbekannten Mächte ſich geneigt zu machen und ihren Zorn abzuwenden .... überall unter den Rothhäuten war eine Art Opfer und Gebet gebräuchlich. Wenn die Ernte reichlich ausfiel, wenn die Jagd Gewinn brachte, ſo ſahen ſie darin den Einfluß eines Manitou und ſchrieben auch einen ganz gewöhnlichen Unfall dem Zorne eines Gottes zu. O Manitou! rief ein Indianer bei Tagesanbruch, als er mit ſeiner Familie den Verluſt eines Kindes beklagte, du biſt böſe auf mich; wende deinen Zorn von mir und verſchone meine übrigen Kinder". Das erſt iſt der Kern der Religion. Der Menſch iſt kein theoretiſches, ſondern praktiſches Weſen, kein Weſen der ätheriſchen Einbildungskraft, ſondern ein Weſen der leibeskräftigen hunger- und kummervollen Wirklichkeit. Kein Wunder daher, daß, wie Loskiel berichtet, die Indianer ſelbſt einem gewiſſen Freßgeiſt zu Ehren, der nach ihrer Meinung nicht ſatt werden kann, ein Opferfeſt halten. Hat doch ſelbſt „der größte Geiſt des heidniſchen Nordens" Eywind Skaldaspillir „einen glücklichen Heringsfang, der ihn aus ſeiner Noth befreite", im Liede verewigt! — Wahrhaftig albern iſt es übrigens, wenn die Theiſten den Wilden die diplomatiſche theologiſche Unterſcheidung in den Mund legen, ſie ſagen laſſen, daß ſie nicht

die Thiere selbst, sondern „in denselben eigentlich Gott verehren". Was kann man denn in den Thieren anders verehren, als eben die thierische Natur oder Wesenheit? Plutarch sagt in seiner Schrift: Isis und Osiris bei Gelegenheit der ägyptischen Thierverehrung: „wenn die besten Philosophen in den seelenlosen Dingen selbst Bilder der Gottheit erblickten, wie viel mehr sind diese in den fühlenden und lebendigen Wesen aufzusuchen. Aber die allein sind zu loben, die nicht diese Wesen und Dinge selbst, sondern durch sie (διὰ τούτων) oder mittels derselben das Göttliche verehren. Es ist billig einzusehen, daß nichts Seelenloses besser als das Seelenvolle, nichts Fühlloses vortrefflicher als das Fühlende; denn nicht in Farben oder Figuren oder Glattheiten ist die göttliche Natur, denn das Lebloseste ist das Schlechteste. Was aber lebt, sieht, sich bewegt und unterscheidet das Nützliche und Schädliche, hat einen Theil der Vorsehung in sich, welche das Universum regiert, wie Heraklit sagt". Liegt der Grund der Verehrung der Thiere nicht also doch in ihnen selbst? Ist das göttliche Wesen wesentlich unterschieden von der thierischen Natur, so kann ich es nicht in oder vermittelst derselben verehren, denn ich finde keine Bilder der Gottheit, keine Gottähnlichkeiten in ihr; ist aber das Gegentheil der Fall, so ist auch der gemachte Unterschied gleichgültig. Wer die Götter thierisch vorstellt und abbildet, der verehrt unbewußt die Thiere selbst, wenn er es gleich vor seinem Bewußtsein und Verstand läugnet.

4) Schön ist auch die Lobrede des Plinius in seiner Naturgeschichte auf die Sonne. „In der Mitte der sogenannten Irrsterne läuft die Sonne von ungeheurer Größe und Macht, nicht nur der Zeiten und Länder, sondern auch selbst der Gestirne und des Himmels Regierin. Diese müssen wir, wenn wir ihre Wirkungen erwägen für die Seele, bestimmter für den Geist der ganzen Welt, diese für die vorzüglichste Regentin und Gottheit der Natur halten. Diese liefert das Licht der Welt

und ſchafft die Finſterniß weg; dieſe verdunkelt die übrigen Geſtirne, dieſe ordnet den Wechſel der Zeiten und das ſtets ſich wiedererzeugende Jahr zum Beſten der Natur; dieſe erheitert den trüben Himmel und verſcheucht auch die Wolken des menſchlichen Gemüthes. Dieſe leiht ihr Licht auch den übrigen Geſtirnen, vor allen hervorleuchtend und ausgezeichnet, Alles ſehend und Alles hörend, wie es bei Homer heißt." Hier haben wir alle Momente der Religion in Kurzem beiſammen.

---

5) Der Satz, daß den Griechen nur die griechiſchen Götter für Götter galten, daß das Heidenthum, wie ich früher behauptete, Patriotismus, das Chriſtenthum dagegen Kosmopolitismus ſei, bedarf eines Nota bene, denn er ſcheint der anerkannten Toleranz und liberalen Receptivität des Polytheismus geradezu zu widerſprechen. Der gelehrte Barth ſagt ſogar in ſeiner Schrift: „Die altdeutſche Religion" oder „Hertha" (2. Aufl.): „wenn auch jede Religion etwas von der nationellen Farbe annimmt, gleichwie jede Nation etwas von der religiöſen, ſo ſind die Religionen doch nicht geſchieden, wie Völker und Staatenvereine, und ſo wenig wir heutzutage eine ſpaniſche, ſchwediſche, ruſſiſche Religion haben, ſondern eine chriſtliche, in Sekten, eben ſo wenig beſtand eine Scheidung dieſer Art in der Vorzeit". Wenn jedoch daraus, daß die modernen Völker insgeſammt Chriſten ſind oder heißen, auf die Einheit der Religion der Vorzeit geſchloſſen werden ſoll, ſo ſieht es ſchlecht mit derſelben aus, denn ob wir gleich nicht von einer deutſchen oder ruſſiſchen Religion *reden*, ſo exiſtirt doch in der That ein eben ſo großer Unterſchied zwiſchen der deutſchen und ruſſiſchen Religion, als zwiſchen dem deutſchen und ruſſiſchen Weſen überhaupt. Die Frage von der Einheit oder Differenz der Religionen iſt die Frage von der Einheit oder Differenz der Menſchen überhaupt. Und die Antwort auf dieſe Frage wird ſo lange verſchieden lauten, als die Menſchen ſelbſt verſchieden ſind und verſchieden denken, die Einen überall das Gleiche und Gemeinſchaft-

liche, die Andern das Unterſchiedene und Individuelle herausſehen und hervorheben. Was jedoch unſere ſpecielle Frage betrifft, ſo war bei den Römern und Griechen das Politiſche und Religiöſe ſo innig verbunden, daß von ihren Göttern, wenn man ſie aus dieſer Verbindung herausreißt, eben ſo viel oder eben ſo wenig überbleibt, als wenn ich aus dem Römer den Römer, aus dem Griechen den Griechen herausreißen und blos den Menſchen übrig laſſen will. „Jupiter, der ſeiner allgemeinen Natur nach ein Gott für jedes Verhältniß war, ſtellte alle Arten der Verwandtſchaft und der bürgerlichen Beziehungen dar, ſo daß man mit Creuzer ſagen kann, ſein Begriff ſei zu einem idealen Rechtskörper ausgebildet worden. Er iſt Polieus (Beſchützer der Stadt), Metoikios, Phratrios (Beſchützer der Brüderſchaften), Herkeios" u. ſ. w. (E. Platner: Beiträge zur Kenntniß des attiſchen Rechts.) Was bleibt mir denn nun aber vom Jupiter übrig, wenn ich dieſes Corpus juris, dieſe politiſchen Beiworte oder Rechtstitel weglaſſe? Nichts oder eben ſo viel, als mir übrig bleibt, wenn man mir als Athenienſer alle die Rechte nimmt, die ſich eben auf jene Prädicate gründen, wenn man mich alſo einen Kopf kürzer macht*). So gut das geiſtige Athen an das örtliche Athen gebunden war, das geiſtige Rom an das örtliche Rom — an die unverſetzbare Fortuna loci, wie ſich Camillus bei Livius ausdrückt in der Rede, worin er die Römer ermahnt, Rom nicht zu verlaſſen — ſo gut, ſo nothwendig waren auch die römiſchen und griechiſchen Götter Territorial- oder Localgötter. Der capitoliniſche Jupiter iſt zwar in dem Kopf jedes Römers auch außer Rom, aber ſeine wirkliche Exiſtenz, ſeinen „Sitz" hat er nur auf dem Capitolium in Rom. Alle Plätze in dieſer Stadt, ſagt Camillus in der erwähnten Rede, ſind voll von Göttern und gottesdienſtlichen Gebräuchen (religiöſen Beziehungen). Und alle dieſe Götter wollt ihr verlaſſen? Hier iſt das Capitolium, wo einſt ein menſchlicher Kopf gefunden und geantwortet wurde, daß an

*) Regulus capitis minor.

dieſer Stelle das Haupt der Weltherrſchaft ſein werde. Hier ließen ſich, als der Platz des Capitoliums frei gemacht und mehrere frühere Altäre weggeräumt wurden, die Jugend und der Grenzgott zur größten Freude unſerer Väter nicht von der Stelle rücken. Hier ſind der Veſta Feuer, hier die vom Himmel herabgefallenen Schilde, hier alle euch, wenn ihr bleibt, gewogenen Götter. Als daher die Soldaten des Vitellius das Capitolium in Brand geſteckt hatten, verbreitete ſich ganz im Einklang mit den römiſchen und heidniſchen Vorſtellungen überhaupt der Glaube unter den Galliern und Germanen, wie Tacitus in ſeinen Hiſtorien erzählt, daß das Ende des römiſchen Reichs gekommen ſei. Einſt ſei die Stadt von den Galliern eingenommen worden, aber die Herrſchaft ihr geblieben, weil der Sitz des Jupiter nicht verletzt worden. Der jetzige verhängnißvolle Brand aber ſei ein Zeichen des göttlichen Zorns und verkünde den Völkern über den Alpen die Herrſchaft der Welt. Wenn die Römer eine Stadt einnehmen wollten, ſo riefen ſie bekanntlich vorher durch Zauberformeln die Schutzgötter derſelben heraus, weßhalb ſie auch, wie Macrobius in ſeinen Saturnalien ſagt, den Gott, in deſſen Schutz Rom war, wie ſelbſt auch den lateiniſchen Namen der Stadt Rom geheim hielten. Sie glaubten alſo, daß die Schutzkraft der Götter an den Ort gebunden wäre, daß ſie nur da wirkten, wo ſie räumlich, leiblich wären. Kein Wunder daher, daß der Polytheismus, namentlich wenn er bei ſeinen heimiſchen, vaterländiſchen Göttern keine Hülfe findet, nach fremden Göttern ſeine Arme ausſtreckt und ſie bereitwillig in ſich aufnimmt, um ihre Heil- und Schutzkraft zu verſuchen. Selbſt Cicero noch lobt in ſeiner Schrift von den Geſetzen die Griechen und Römer, daß ſie nicht wie die Perſer dieſe ganze Welt den Göttern zum Tempel und Wohnhaus anwieſen, ſondern glaubten und wollten, daß ſie dieſelben Städte mit ihnen bewohnten.

6) Bei Herodot heißt es zwar nur, daß ein Bock sich mit einem Weibe öffentlich vermischt habe, so daß es nach diesen Worten unentschieden ist, ob das Weib ein frei- oder unfreiwilliges Opfer thierischer Geilheit war. Wenn man aber hinzunimmt, daß dieses in Mendes geschah, wo man die Ziegen, besonders die Böcke verehrte, wo der Gott Pan mit einem Ziegengesichte und Bocksfüßen abgebildet wurde und selbst den Namen: Mendes, d. i. Bock, hatte, wenn man ferner hinzunimmt, daß diese Begattung des Bocks mit dem Weibe für eine glückliche Vorbedeutung galt — so übersetzen und erklären wenigstens Manche das allerdings unbestimmte Herodotische ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώπων — so unterliegt es keinem Zweifel, daß das Weib lediglich aus religiösem Enthusiasmus, d. i. Suprahumanismus und Supranaturalismus den egoistischen und exclusiven Trieb des menschlichen Weibes, sich nur mit einem menschlichen Manne zu begatten, überwunden, folglich aus demselben Grunde, aus welchem der Christ dem göttlichen Unsinn des Glaubens seine menschliche Vernunft aufgeopfert — credo quia absurdum est — ihre menschliche Natur und Würde dem heiligen Bocke zum Opfer gebracht habe.

---

7) Uebrigens hat die christliche Kirche, wie bekannt, ihrem Glauben oder, was eins ist, ihrem Gotte auch genug blutige Menschenopfer gebracht. Und wenn der „christliche Staat", folglich auch die christliche peinliche Halsgerichtsordnung nur eine Creatur des christlichen Glaubens ist, so bringen noch heute die Christen in jedem armen Sünder, den sie aufs Schaffot schleppen, ihrem Glauben oder, was, wie gesagt, eins ist, ihrem Gotte blutige Menschenopfer. Hat doch ausdrücklich, wenigstens den Zeitungen zufolge, der „christliche" König von Preußen nur aus religiösen Gründen die Abschaffung der Todesstrafe verweigert!

---

8) Als z. B. Anno 356 in Rom eine ansteckende Krankheit wüthete, da wurde, wie Livius im fünften Buche erzählt, das erste Lectisternium, d. h. Göttermahl, und zwar acht Tage lang gefeiert, um die Götter zu versöhnen. Und diese Freigebigkeit erstreckte sich nicht nur auf die Götter, sondern auch auf die Menschen. In der ganzen Stadt standen die Thüren offen, Alles bot man zum öffentlichen Gebrauch an, Bekannte und Unbekannte lud man zu Tische, enthielt sich aller Processe und Streitigkeiten, unterhielt sich selbst freundlich mit seinen Feinden, nahm den Gefangenen ihre Fesseln ab. Als dagegen Anno 359 nach Rom die Nachricht kam, daß endlich Veji nach einer zehnjährigen Belagerung erobert sei, so war darüber, wie Livius in demselben Buche erzählt, eine solche außerordentliche Freude, daß noch vor dem Senatsbeschluß alle Tempel voll waren von römischen Müttern, welche den Göttern dankten, und der Senat verordnete, daß man vier Tage lang — mehr Tage als in den bisherigen Kriegen — zu den Göttern beten und ihnen danken solle.

---

9) „Es ist, sagt der gelehrte Forscher E. Nöth ganz in Uebereinstimmung mit meinen eignen, nur auf anderem Wege gefundenen Resultaten in der schon angeführten Schrift über die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre, es ist eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, daß die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten: Wasser, Wind, Feuer u. drgl. und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in größerer Zahl beigelegt wurden. Je näher daher ein Götterbegriff seinen Anfängen, um so unbestimmter wird er, so daß ein Göttername

ſich zuletzt in einen bloßen Sachnamen oder in ein Eigenſchaftswort auflöſt".

---

10) Die hier angeführte Stelle iſt den Noten Dionyſ. Voſſii zu Maimonides Schrift de idololatria entnommen. Der Sinn, in dem ich ſie hier genommen habe, findet ſich zwar dort nicht wörtlich ſo ausgedrückt, aber wenn man dieſe Stelle mit andern, z. B. den im Weſen des Chriſtenthums aus Eiſenmenger's Entdecktem Judenthum angeführten Stellen zuſammenhält, wo es ausdrücklich heißt: daß die Welt nur der Juden wegen beſteht, ſo wird man ſich überzeugen, daß ſie doch den angegebenen Sinn hat.

---

11) So wenig man aus dem monotheiſtiſchen Gott als einem weſentlich von der Natur unterſchiedenen Weſen die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Natur überhaupt, ſo wenig kann man aus ihm auch die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der menſchlichen Natur insbeſondere und deren Conſequenz, die Berechtigung der verſchiedenen Religionen ableiten. Aus der Einheit des monotheiſtiſchen Gedankenweſens folgt nur die Einheit und Gleichheit der Menſchen, alſo auch die Einheit des Glaubens. Die Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit des Menſchenweſens, worauf die religiöſe Toleranz und Indifferenz ſich gründen, ſtammt nur aus dem polytheiſtiſchen Princip der ſinnlichen Anſchauung. Daß Ich nicht der einzige Menſch bin, daß noch andere Menſchen außer mir ſind, das ſagt mir ja nur der Sinn, nur die Natur; aber das innere Quäkerlicht, der von der Natur unterſchiedene Gott, das von den Sinnen abgeſonderte Vernunftweſen ſagt mir nur, daß Ich, dieſer Eine bin, und fordert daher von dem Andern, wenn ſich einer finden ſollte, daß er denken und glauben ſoll wie Ich, denn vor der Realität der monotheiſtiſchen Ein-

heit verſchwindet die Realität des Unterſchieds, die Realität des Andern, ſie iſt eine bloße Sinnenilluſion: Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien, d. h.: tout ce qui n'est pas Moi n'est rien. Wenn ſich daher mit dem Glauben an Einen Gott die Toleranz gegen Andersgläubige verknüpft, ſo liegt dieſem Gott das mannigfaltige und tolerante Weſen der Natur zu Grund. „Der Naturalismus, ſagt C. F. Bahrdt in ſeiner „Würdigung der natürlichen Religion" vom Jahre 1791, führt ſeiner Natur nach zur Toleranz und Freiheit. Er iſt ja ſelbſt nichts Andres, als Glauben an ſubjective Wahrheit" u. ſ. w. „Aber der Poſitiviſt hält nur ſeinen Glauben für wahr, weil ihn Gott befohlen haben ſoll, und kann alſo auch keine Verſchiedenheit mit Gleichgültigkeit betrachten, weil ihm jede Verſchiedenheit Abweichung von dem Einzigen iſt, was Gott, wie er wähnt, zu glauben befohlen hat". „Kann ich den noch lieben, den mein Gott haßt und den mein Gott auf ewig dem Teufel übergeben hat"? Was oder wer iſt aber der Gott der natürlichen Religion? Der „Gott der Liebe, welcher im Wohlthun und Beſeligung ſeiner Geſchöpfe ſeine eigene Seligkeit findet."... „Iſt Gott Liebe .... ſo muß der Menſchenfreund das Ebenbild Gottes ſein". Wer aber ein Weſen liebt, anerkennt ſeine Individualität. Wer die Blumen liebt, liebt alle Blumen, erfreut ſich an ihrer unendlichen Verſchiedenheit, und giebt jeder, was ihrer individuellen Natur zuſagt. Was iſt aber das Princip oder die Urſache dieſer unendlichen Verſchiedenheiten und Individualitäten, die uns die Sinne offenbaren? Die Natur, deren Weſen eben die Verſchiedenheit und Individualität, weil ſie kein geiſtiges, d. h. abſtractes, metaphyſiſches Weſen iſt, wie Gott. Gott wird freilich auch als eine „unendliche Menge von Verſchiedenheiten" vorgeſtellt", aber ſie iſt nur von der Natur und ihrer Anſchauung abgezogen. Was iſt alſo der Gott der natürlichen Religion? Nichts Andres, als die Natur, aber vorgeſtellt als ein perſönliches, empfindendes, wohlwollendes Weſen, nichts Andres alſo, als ein Anthropomorphismus der Natur. Bemerken muß ich auch bei die-

ſer Gelegenheit, daß nicht nur die Heiden, ſondern auch die Chriſten — keineswegs etwa nur die Pantheiſten — Natur und Gott ſtets verbinden und ſelbſt identificiren, d. h. Natur ſtatt Gott ſetzen. Nur einige Beiſpiele: In istorum populorum moribus, ſagt J. Barclajus in ſeinem Icon Animorum, licet .... Naturae divitias numerare, quae tot habitus mentiumque variarum impetus una membrorum similitudine obtexit. Selbſt Melanchthon ſagt in ſeinem Liber de anima: Sapienter cavit architectatrix natura bei der Gallenblaſe, ferner bei der Lunge: Quo consilio natura circumdederit cordi pulmonem, officia ejus declarant. Und Erasmus erklärt in ſeinen Adagien die Redensart cum Diis pugnare alſo: Quid enim gigantum more bellare cum Diis nisi naturae repugnare?

12) Dies zeigt ſich insbeſondere an der Vorſtellung vom Tode überhaupt, dem größten Uebel in den Augen des ungebildeten Menſchen. Der Menſch weiß urſprünglich nicht, was der Tod iſt, noch weniger, was ſein Grund. Der Menſch iſt ein abſoluter Egoiſt; er kann ſich keine Verneinung ſeiner Wünſche, folglich kein Ende ſeines Lebens denken, denn er wünſcht ja zu leben. Er weiß überhaupt nichts von der Natur, nichts von einem vom menſchlichen Weſen und Willen unterſchiedenen Weſen; wie ſollte er alſo den Tod als etwas Natürliches oder gar Nothwendiges faſſen können? Der Tod hat daher für ihn einen menſchlichen, perſönlichen, willkürlichen Grund; aber der Tod iſt ein Uebel, etwas Böſes, alſo iſt ſeine Urſache der Neid der Götter, welche dem Menſchen kein Glück, keine Freude gönnen — „Neidiſch biſt du Hades!“ heißt es in einem Epigramm der Erinna — oder der Zorn der Götter wegen irgend einer ihnen angethanen Beleidigung, — ſo glauben z. B. die Tongainſulaner nach W. Mariner: „Nachrichten über die freundſchaftlichen oder die Tongainſeln“, daß jedes menſchliche Ungemach von den Göttern wegen Vernachläſſigung einer religiöſen

Pflicht ihnen zugefügt wird — oder die bloße Bosheit der Geister und der mit ihnen in Verbindung ſtehenden Menſchen, der Zauberer*). So wird z. B. von den Khands in Gondvana „den magiſchen Kräften einzelner Perſonen und Götter der Tod zugeſchrieben, denn der Tod iſt nach dem Glauben derſelben nicht das nothwendige Loos des Menſchen, der eigentlich unſterblich iſt (gerade wie bei den Chriſten), und welchen der Tod nur erreicht, wenn er entweder eine Gottheit beleidigt hat, oder weil übelwollende mit übernatürlichen Kräften verſehene Perſonen denſelben über ihn verhängen. Alle Todesfälle z. B. durch den Ueberfall von Tigern werden ſolchen Perſonen zugeſchrieben, denn der Tiger iſt nach dem Glauben der Khands (auch der Chriſten, wenigſtens der rechtgläubigen) zum Nutzen der Menſchen geſchaffen, wird aber von erzürnten Göttern oder Zauberern zu deren Zwecken benützt." (Ausland, 1849 Januar.) Aus dieſen Vorſtellungen von dem Grund und Weſen des Todes und aller andern Uebel ergeben ſich auch die Menſchenopfer**) und alle andern Uebel, die ſich oder Andern der Menſch in der Religion anthut. Gott hat Wohlgefallen an dem Tod des Menſchen, ſei es nun aus Neid oder Rachegefühl oder ſonſt einem perſönlichen Grunde, alſo muß man ihm zu Ehren und Gefallen Menſchen tödten. Am augenfälligſten ergötzt ſich aber der Kriegsgott am Blute des Menſchen, denn nur vom Tode des Feindes hängt der Sieg, das Gnadengeſchenk des Kriegsgotts ab; alſo kein Wunder, daß man beſonders dieſem

*) Die Lulles (in der Provinz Chaco) ſchrieben nach Charlevoix (Geſch. von Paraguay I. Bd.) alle Krankheiten, mit Ausnahme der Kinderblattern, der Bosheit eines unſichtbaren Thieres zu, das ſich übrigens nicht von einem „Geiſte" unterſcheidet, die Chiquitos dagegen glaubten nach demſelben (II. Bd.), daß die Weiber die Urſache aller Krankheiten ſeien. Wenn bei den Kaffern der über die Elemente gebietende Zauberer keinen Regen zu Stande bringt, ſo muß an dieſem Regenmangel irgend ein Menſch ſchuld ſein, der dann von dem Zauberer bezeichnet und ermordet wird. (Ausland, 1849 Mai.)

**) Freilich nicht allein aus ihnen, denn wie unzählig viele Menſchen hat nicht allein der Unſterblichkeitsglaube mit Feuer und Schwert vertilgt!

Menſchenopfer brachte. Gott hat überhaupt Wohlgefallen an den Leiden und Qualen des Menſchen, der Grund deſſelben mag nun ſein, welcher er wolle, alſo muß man, um ihm zu gefallen, um ſeine Gunſt zu erwerben, durch freiwillige Opfer und Qualen den unfreiwilligen zuvorkommen.

---

13) Wörtlich heißt es übrigens nach A. Schlegel's Ueberſetzung: Ego sum tempus aeternum (le temps infaillible nach Wilkins in der franzöſiſchen Ueberſetzung von 1787), altor ego omnituens et mors cuncta rapiens, ego et ortus futurorum.

---

14) „Du trittſt alſo der unſinnigen Meinung der Nominaliſten bei, welche keine andere Allgemeinheit anerkennen, als die Begriffe und Namen? Ja, aber ich glaube einer ſehr vernünftigen Meinung beizutreten; denn ich bitte dich um Himmelswillen! du, der du allgemeine Weſen und zwar als exiſtirend annimmſt, was nimmſt du in der Welt wahr, was nicht einzeln wäre? Einzelnſter iſt Gott (singularissimus est Deus), *) einzeln ſind alle ſeine Weſen, dieſer Engel, dieſe Sonne, dieſer Stein, kurz es giebt Nichts, was nicht einzelnes Weſen iſt. Du ſagſt, es gebe z. B. eine menſchliche Natur, welche allgemein ſei. Aber wo zeigt ſich denn dieſe allgemeine Natur? Ich wenigſtens ſehe dieſe menſchliche Natur Plato's, jene menſchliche Natur Sokrates', aber alle dieſe Naturen ſind einzelne. Wenn du ſcharfſichtiger biſt, ſage mir doch, wo du die andere, die allgemeine ſiehſt. Da es ſo viele einzelne giebt, ſagſt du, ſo findet ſich alſo in allen eine gemeinſame. So? wie beweiſt du es aber? Mir wenigſtens iſt es genug, daß ich eine einzelne habe, und auch dir genügt, du magſt ſagen, was du willſt, eine

*) Dieſer Gedanke findet ſich übrigens auch bei Andern, z. B. Scaliger.

einzelne; was mich betrifft, ich ſehe keine Natur, welche uns beiden gemein, in dir und mir dieſelbe wäre. Du haſt deinen Körper, deine Seele, deine eignen Theile und Gaben, ich habe auch meine eignen. Was iſt alſo dieſe Natur, die in mir und dir gleich wäre? ..... Du ſagſt und zwar mit großem Beifall: iſt nicht, auch wenn Niemand denkt, die menſchliche Natur in Vielen? welche aber in der That in Vielen iſt, iſt das nicht in der That eine allgemeine? Ich geſtehe allerdings, daß die menſchliche Natur, auch wenn Niemand denkt, in Vielen iſt, aber ich ſetze hinzu: vielfach. Du wollteſt ſagen, daß ſie eine iſt, um ihre Allgemeinheit zu behaupten, aber ich ſage, daß ſie vielfältig iſt, um die Exiſtenz der einzelnen Naturen zu behaupten..... Ich bitte dich, wenn geſagt wird: Plato iſt Menſch, iſt der Menſch in dieſem Satze Plato ſelbſt oder ein anderer? Gewiß kein andrer als er ſelbſt; eben ſo, wenn es heißt: Sokrates iſt Menſch, ſo iſt hier der Menſch kein andrer, als (oder nicht verſchieden von) Sokrates ſelbſt; weil daher die menſchliche Natur dieſen beiden zukommt, ſo iſt ſie nicht ein-, ſondern zweifach. Alſo, wirſt du mir einwenden, iſt es ein leerer und identiſcher Satz, wenn geſagt wird: Plato iſt Menſch, denn daſſelbe wird von ſich ſelbſt ausgeſagt. Ich antworte, daß jeder Satz, um ein wahrer zu ſein, ein identiſcher ſein müſſe, weil nämlich nichts von einer Sache ausgeſagt werden ſoll, was nicht eben ſie ſelbſt oder in derſelben iſt". Gaſſendi in ſeinen paradoxen Uebungen. Allerdings exiſtirt das Allgemeine, aber wie es exiſtirt, nicht bloßes Gedankenweſen iſt, iſt es nicht Allgemeines, ſondern Einzelnes, Individuelles, ſo daß man eben ſo gut mit den Realiſten ſagen kann, daß es exiſtirt, als mit den Nominaliſten, daß es nicht exiſtirt. Die Menſchheit exiſtirt in den Menſchen, Jeder iſt Menſch; aber Jeder iſt ein eigner, von Andern unterſchiedener, individueller Menſch. Und du kannſt nur in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit Das, wodurch ich mich von Andern unterſcheide, von dem, worin ich ihnen gleiche, alſo das Individuelle vom Allgemeinen abſondern, ohne mich in Nichts aufzulöſen. Das Wirkliche iſt ein abſolutes, ununter-

ſcheidbares Eins, kein Punkt, kein Atom iſt in mir, das nicht individuell wäre.*) Was die Theologen von Gott ſagen, daß in ihm Subject und Prädicat, Sein und Weſen identiſch ſei, daß nichts von ihm ausgeſagt werden könne, als was er ſelbſt ſei, das gilt in Wahrheit von der Individualität, der Wirklichkeit. Aber das Denken trennt das, worin ich Andern gleiche, von dem, wodurch ich mich von ihnen unterſcheide, Individuum bin, alſo das Prädicat vom Subject, das Adjectiv vom Subſtantiv und macht es ſelbſt zum Subſtantiv, aus dem einfachen Grunde, weil ſowohl für ſeine Natur, denn das Individuum, das Subject kann es nicht in ſich aufnehmen, als für ſeine Aufgabe das Adjectiv die Hauptſache iſt. Daher iſt auch Gott für das abſtracte Denken die Hauptſache, das Hauptweſen, ob er gleich, wie ich in dieſen Vorleſungen und anderwärts gezeigt habe, nichts Andres iſt, als ein Thesaurus Eruditionis Scholasticae, ein Lexicon philosophicum, ein Catholicon seu lexicon ex diversis rebus contractum, d. h. eine Sammlung von Namen, Beiwörtern, Adjectiven ohne Weſen, ohne Materie, ohne Subſtanz, die aber trotzdem zu einer, und noch dazu zur höchſten Subſtanz gemacht wird. — Vom Standpunkt des abſtracten, mit Allgemeinheiten bereits erfüllten Denkens aus erſcheint die Ableitung des Allgemeinen vom Einzelnen als vernunftlos, als unſinnig; denn mit dem Allgemeinen verbindet ſich im Denken der Begriff des Weſentlichen und Nothwendigen, mit dem Einzelnen der Begriff des Zufälligen, Exceptionellen, Gleichgültigen. Das Denken ſubſumirt z. B. unendlich viele beiſammenliegende Sandkörner unter dem Gemein- oder Collectivbegriff: Sandhaufen. Indem ich dieſen Begriff bilde, werfe ich die Sandkörner, ohne ſie zu unterſcheiden, mit einem Blicke auf einen Haufen zuſammen, und beſtimme nun im Gegenſatz zu dieſem Haufen, als wäre er für ſich etwas Selbſtſtändiges, die Sandkörner, die ich in

*) Richtig ſagt daher ſchon Leibnitz in ſeiner ſcholaſtiſchen Diſſertation de principio individui: omne individuum sua tota entitate individuatur.

Gedanken oder mit den Händen eins nach dem andern wegthue, als einzelne, zufällig daſeiende, unweſentliche, weil ſie weggenommen werden können, ohne daß der Haufe aufhört Haufe zu ſein. Aber ſind denn nicht auch die übrigen einzelne? was iſt denn der Haufe anders, als eben eine Vielheit Einzelner? wird er nicht ſelbſt aufgehoben, wenn ich der Hinwegnahme einzelner Sandkörner keine Gränze ſetze? Wo iſt aber dieſe Gränze? Da, wo es dem Denker zu langweilig wird, ſich auf's Einzelne einzulaſſen. Er ſpringt mit einem willkürlichen Satz von den Sandkörnern auf den Sandhaufen, d. h. überhaupt vom Einzelnen auf das Allgemeine über. Allgemein iſt das Unendliche, das Abſolute des Gedankens, Einzeln das Unendliche, das Abſolute der Sinnlichkeit, der Wirklichkeit, denn es iſt nicht nur dieſes Einzelne, ſondern alles Einzelne, aber alles Einzelne iſt unfaßbar, denn es hat ſein Daſein nur in der Unendlichkeit der Zeit und des Raums. Beſchränkt iſt dieſer Ort, aber außer ihm giebt es unzählige andere Orte, welche ſeine Beſchränktheit aufheben; beſchränkt iſt dieſe Zeit, aber dieſe Schranke verliert ſich im Strome der vergangnen und zukünftigen Zeiten. Wie hebt aber das Denken, wenigſtens das abſtracte, dieſe Schranken auf? durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; es ſetzt der Beſchränktheit dieſes Ortes die Allgegenwart, d. h. das raumloſe Sein, der Beſchränktheit dieſer Zeit die Ewigkeit, d. h. das zeitloſe Sein, entgegen. So ſpringt überhaupt das Denken ohne Weiteres vom Einzelnen zum Allgemeinen über und macht es zu einem von jenem weſentlich verſchiednen, ſelbſtſtändigen Weſen. „Die Menſchen vergehen, aber die Menſchheit bleibt". Wirklich? wo bleibt denn aber die Menſchheit, wenn keine Menſchen ſind? Wer ſind alſo „die Menſchen, die vergehen"? die bereits verſtorbenen und lebenden. Wer iſt aber die Menſchheit, die bleibt? die kommenden Menſchen. Aber das Denken oder der Menſch im Denken nimmt überall, wie wir an dieſem Beiſpiel ſehen, eine beſtimmte beliebige Summe für die ganze Summe, einige Indiduen für alle und ſetzt daher an die Stelle dieſer ausgelaſſenen zukünftigen, in Gedanken aber bereits ab-

gethanen, weggeſchafften Individuen die Gattung, die Menſchheit. Der Kopf iſt das Repräſentantenhaus des Weltalls, der Gattungsbegriff der Repräſentant, der Stellvertreter der Individuen, die in ihrer unendlichen Wirklichkeit keinen Platz im Kopfe finden. Aber eben deswegen, weil der Gattungsbegriff der Repräſentant der Individuen und weil wir bei den Worten: Individuen, Einzelne nur an dieſe oder jene Einzelne denken, ſo erſcheint uns, wenigſtens wenn wir bereits den Kopf voll von Gattungsbegriffen und der Anſchauung der Wirklichkeit uns entfremdet haben, nichts natürlicher und vernünftiger, als das Einzelne vom Allgemeinen, d. h. das Wirkliche vom Abſtracten, das Seiende vom Gedachten, die Natur von Gott abzuleiten. Gleichwohl hat es mit dieſer Ableitung dieſelbe Bewandtniß, wie mit der mittelalterlichen ſtaatsrechtlichen Fiction, welche die Spitze des Staats zum Fundament deſſelben macht, welcher zufolge der Kaiſer — der Kaiſer iſt ja der Gattungsbegriff auf dem politiſchen Gebiete, in Rom war und hieß ſogar allein der Kaiſer die öffentliche Perſon, alle Andern Privatperſonen — der Urſprung und Grund alles Rechts, aller Macht, alles Adels iſt, während doch urſprünglich oder der wirklichen Entſtehungsgeſchichte nach gerade das Umgekehrte ſtattfand, die Potestas multorum, die „Macht der Maſſen, d. h. nach den Begriffen der alten Zeiten der Freien" dem monarchiſchen Princip voranging.

---

15) Im Denken und Reden, wo man ſchon der Succeſſion der Gedanken zufolge Alles auseinander reißt und verſelbſtſtändigt, ſo auch dem Individuum den Magen aus dem Leibe, das Herz aus der Bruſt, das Hirn aus dem Kopfe reißt, und ſo die fixe Idee einer abgeſonderten Individualität, d. h. eines bloßen Geſpenſtes, eines ſcholaſtiſchen Gedankenweſens ſich bildet, gilt freilich auch das Umgekehrte, nämlich, daß das Individuum den Allgemeinbegriff vorausſetzt; denn was iſt ein Individuum ohne Inhalt, ohne die Eigenſchaften, Talente oder Kräfte,

die den Menſchen zum Menſchen machen, die wir aber eben in Gedanken vom Individuum unterſcheiden und als Gattungsbegriffe verſelbſtſtändigen? Daſſelbe, was das Meſſer, wovon man in der Abſtraction die Klinge weggelaſſen. — Allerdings geht die Idee oder Sache, der ich lebe, nicht mit mir zu Grunde, allerdings hört nicht die Vernunft auf, wenn ich zu denken aufhöre, aber nur weil andere Individuen dieſe Sache ergreifen, andere Individuen ſtatt meiner denken. „Es bleiben die Intereſſen, es wechſeln die Individuen", aber nur, weil die Andern daſſelbe Intereſſe haben, wie ich, eben ſo wie ich, gebildete, freie, glückliche Menſchen ſein wollen.

---

16) Ueber meine in dieſen Vorleſungen ausgeſprochenen politiſchen Anſichten nur dieſe kurze Bemerkung. Schon Ariſtoteles ſagt in ſeiner Politik, die faſt alle Fragen der Gegenwart behandelt, aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, im Geiſte des Alterthums, daß man nicht nur die beſte Staatsverfaſſung kennen, ſondern auch wiſſen müſſe, für welche Menſchen ſie paſſe, denn auch das Beſte paſſe nicht für Alle. Wenn man mir daher vom hiſtoriſchen, d. h. an Zeit und Raum gebundnen Standpunkt aus die conſtitutionelle Monarchie, verſteht ſich: die wahre, als die für uns allein paſſende, thunliche und deswegen vernünftige Staatsform conſtruirt, ſo ſtimme ich vollkommen bei. Wenn man aber abgeſehen von Raum und Zeit, d. h. dieſer beſtimmten Zeit (auch Jahrtauſende ſind nur eine beſtimmte Zeit), dieſem beſtimmten Orte (auch Europa iſt nur ein Ort, ein Punkt der Welt) die Monarchie als die einzig oder abſolut vernünftige Staatsform demonſtrirt, ſo proteſtire ich dagegen und behaupte, daß vielmehr die Republik, verſteht ſich die demokratiſche, die Staatsform iſt, welche unmittelbar der Vernunft als die dem Menſchenweſen gemäße und folglich wahre einleuchtet, daß die conſtitutionelle Monarchie das ptolemäiſche, die Republik aber das copernikaniſche Syſtem der Politik iſt, und daß daher in der Zukunft der Menſchheit

Copernikus eben ſo in der Politik über den Ptolemäus ſiegen wird, als er bereits in der Aſtronomie über ihn geſiegt hat, obgleich das ptolemäiſche Weltſyſtem einſt von den Philoſophen und Gelehrten auch für eine unumſtößliche „wiſſenſchaftliche Wahrheit“ ausgegeben wurde.

---

17) Daſſelbe gilt übrigens nicht nur von den Heiden, ſondern auch von den alten Iſraeliten. Als die Daniter dem Micha ſein Götterbild genommen hatten, ſchrie er ihnen nach: „Ihr habt meine Götter (oder nach Andern meinen Gott) genommen, die ich gemacht hatte“. Uebrigens iſt keineswegs nur der plaſtiſche Bildmacher, ſondern auch und zwar vor Allen der geiſtige Bildmacher, der Dichter ein Gottmacher. Man denke nur an Homer und Heſiod! Ovid ſagt ausdrücklich im vierten Buch ſeiner Epiſteln aus Pontus: „Götter auch werden gemacht in (oder durch) Gedichte“ (oder von den Dichtern). Di quoque carminibus (si fas est dicere) fiunt. — Wenn man behauptet, daß der Religiöſe nicht das Bild oder die Statue ſelbſt als Gott, ſondern nur Gott in ihnen verehre, ſo iſt dieſe Unterſcheidung nur in ſofern begründet, als der Gott auch außer der Statue und dem Bilde, nämlich im Kopfe, im Geiſte des Religiöſen exiſtirt, nur in ſofern alſo, als überhaupt zwiſchen einem Weſen als ſinnlichem, wirklichem und demſelben als vorgeſtelltem, geiſtigem ein Unterſchied beſteht. Außerdem aber iſt dieſe Unterſcheidung grundlos. Das eben, worin der Menſch Gott verehrt, das iſt ſein wahrer, wirklicher Gott, der drüber und draußen ſeiende Gott iſt nur ein Geſpenſt der Vorſtellung. So findet und verehrt der Proteſtantismus, wenigſtens der alte, poſitive, Gott in der Bibel, d. h. er verehrt die Bibel als Gott. Der Proteſtant verehrt freilich nicht das Buch als Buch, wie der König der Aſchantis in Afrika den Koran, ob er gleich keinen Buchſtaben davon verſteht; er verehrt den Inhalt derſelben, das Wort Gottes, das Wort, in dem er ſein Weſen ausgeſprochen, aber dieſes Wort exiſtirt ja nur wenigſtens unent-

ſtellt in der Bibel.*) „Es iſt nun alles darum zu thun, ſagt Luther in einer 1530 in Coburg am Oſtermondtage gehaltenen Predigt, daß wir den Nutzen und Brauch der Schrift wiſſen, nemlich, daß ſie ſey ein Zeugniß aller Artikel von Chriſto, und dazu das höchſte Zeugniß, das weit über alle Wunderzeichen gehet, wie es Chriſtus anzeigt von dem reichen Mann Luc. 16, 29—31: Sie haben Moſen und die Propheten, gläuben ſie denen nicht, ſo werden ſie wahrlich viel weniger gläuben, wenn einer von den Todten auferſtünde. Die Todten mögen uns trügen, das kann die Schrift nicht thun. Das iſt nun der Punkt, der uns dringet, die Schrift ſo hoch zu halten und zwar Er hält ſie ſelbſt hier für das beſte Zeugniß. Alſo wollt er ſagen: Leſet ihr die Propheten und gläubet dennoch nicht? Es iſt wahr, es iſt Papier und Dinten, aber es heißt gleichwohl das fürnehmſte Zeichen. So will auch Chriſtus ſelbſt mehr drauf pochen, als auf ſeine Erſcheinung" u. ſ. w. Wer ſollte ſich daher darüber wundern, daß in der proteſtantiſchen Kirche „die Kraft des göttlichen Wortes" oder „die göttliche Kraft der heil. Schrift" ein Hauptgegenſtand der theologiſchen Streitigkeiten wurde, daß man über die „moraliſche, natürliche, übernatürliche, phyſiſche, phyſiſch-ähnliche, objective, ſubjective Kraft des göttlichen Wortes" ſich hin und her zankte, daß man z. B. lehrte: „die göttliche und übernatürliche Kraft, wodurch der Menſch erleuchtet und bekehrt werde, ſey nicht bey der heil. Schrift, ſondern in derſelben (non adesse scripturae, sed inesse) und der Menſch werde durch die nicht coexiſtirende, ſondern inexiſtirende Kraft der Schrift bekehrt" (J. R. Schlegel's Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts), daß man ausdrücklich die Gottheit der heiligen Schrift behauptete. So ſchrieb der Generalſuperintendent und Paſtor Primarius G. Nitſche im erſten Viertel des vorigen Jahrhunderts: „Frage, ob die heilige Schrift Gott ſelbſt" und „Rettung dieſer Frage".

*) Gottes Wort iſt auch Gottes Gedanke, Gottes Wille, Gottes Geſinnung, alſo Gottes Weſen, der Inhalt der heil. Schrift daher der Inhalt, das Weſen Gottes.

18) Freilich ist ein Gott, wie hinlänglich gezeigt wurde, auch ein Bild der Natur, das eingebildete Wesen derselben — die Natur ist ja der erste, ursprüngliche, als Hintergrund bleibende Gegenstand der Religion — aber der Mensch, namentlich auf dem Standpunkt der Religion, bildet sich ja ein, stellt sich vor die Natur nur nach dem Maaßstab seines Wesens, so daß das eingebildete Wesen der Natur nur das vergegenständlichte Wesen des Menschen ist.

---

19) Zum Verbrennen gehört freilich auch ein nach der Verschiedenheit des Brennstoffs verschiedener Temperaturgrad, aber auch zur Poesie gehört ein bestimmter, nach der Verschiedenheit des Individuums sich richtender Temperaturgrad — innere und äußere Wärme, um das Feuer der Begeisterung zu erzeugen. So wie wir in geistiges Feuer kommen, so erzeugt sich auch physisches Feuer; es wird uns heiß selbst bei ruhiger Stellung in kalter Stube. Umgekehrt versetzt uns aber auch physisches Feuer in poetisches. Wo das Blut vor Kälte erstarrt, schlägt auch die poetische Ader nicht mehr.

---

20) „Den phantastischen Visionen eines Fieberkranken (drückt sich über diesen Gegenstand G. Bancroft in seiner Geschichte der Ver.-Staaten von Nordamerika aus) gehorcht ein ganzes Dorf oder ein ganzer Stamm, und die ganze Nation würde eher ihre Ernten, ihre kostbaren Pelze, ihre Jagdbeute und alles Andere darbringen, als der Erfüllung des Traumes entgegen sein. Der Traum muß befolgt werden, wenn er verlangte, daß die Weiber einer allgemeinen Umarmung preisgegeben würden. Der Glaube an eine Geisterwelt, die sich durch Träume offenbarte (richtiger: an Träume, die dem Menschen als Geister, Götter, übermenschliche Wesen erschienen), war allgemein. Am obern See hatte dem Neffen einer Chippewa-Indianerin

geträumt, er ſehe einen franzöſiſchen Hund, und das Weib reiſte mitten im Winter über Schnee und Eis vierhundert Meilen weit, um ſich einen zu verſchaffen". Welch ein Heldenmuth! und doch galt er nur einem Traume!

---

21) So wird auch in der ſchon öfter angeführten Geſchichte von Paraguay von den Guaranis erzählt, daß oft welche aus bloßer Furcht vor Zauberei ſtarben. Auch die Braſilianer „fürchten die böſen Geiſter ſo ſehr, daß einige durch den Anblick einer eingebildeten Erſcheinung getödtet worden ſind". (Baſtholm, hiſtor. Nachr. zur Kenntniß des Menſchen in ſeinem wilden und rohen Zuſtand. IV. Th.)

---

22) Gott erfüllt, was der Menſch wünſcht; er iſt ein den Wünſchen des Menſchen entſprechendes Weſen; er unterſcheidet ſich nur dadurch vom Wunſche, daß in ihm Wirklichkeit, was in dieſem nur Möglichkeit iſt; er iſt ſelbſt der erfüllte oder ſeiner Erfüllung gewiſſe Wunſch*), oder: das vergegenſtändlichte und verwirklichte Weſen des Wunſches. „Jene (die Götter), ſagt ein griechiſcher Dichter (Pindar) bei Plutarch, ſind ohne Krankheiten, ſie altern nicht, ſie kennen keine Mühen, ſie ſind der dumpftönenden Ueberfahrt des Acheron überhoben". Wie kann es deutlicher ausgeſprochen werden, daß die Götter die Wünſche der Menſchen ſind? „Nichts, ſagt Vellejus Paterculus, können die Menſchen von den Göttern wünſchen (optare), nichts die

*) Cudworth frägt in ſeinem Intellectualſyſtem: „wenn es keinen Gott giebt, woher kommt es denn, daß alle Menſchen einen Gott haben wollen?" Aber man muß vielmehr gerade umgekehrt fragen: wenn ein Gott iſt, wozu und warum brauchen ihn denn die Menſchen zu wünſchen? Was iſt, das iſt kein Gegenſtand des Wunſches, der Wunſch, daß ein Gott ſei, iſt gerade der Beweis, daß keiner iſt.

Götter den Menſchen gewähren (praestare) .... was nicht Auguſtus ... dem römiſchen Staat darſtellte". „Das zu Erlernende, ſagt Sophocles (Plutarch: über das Glück), lerne ich, das zu Findende ſuche ich, das zu Wünſchende (oder Erwünſchte, Wünſchenswerthe, τὰ δ' εὐκτὰ) erflehe ich von den Göttern". „Hanna hatte keine Kinder, der Herr hatte ihren Leib verſchloſſen", d. h. ſie war unfruchtbar. „Da ſtand Hanna auf und betete zum Herrn: wirſt du deiner Magd einen Sohn geben, ſo will ich ihn dem Herrn geben ſein Lebenlang. Und der Herr gedachte an ſie. Der Herr hat meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat (d. h. meine Bitte gewährt). Sie ward ſchwanger und gebar einen Sohn und hieß ihn Samuel, denn ich habe ihn von dem Herrn gebeten", d. h. den Gotterflehten, Theaiteton, wie Joſephus Samuel überſetzt. (Clericus, Commentar zu Samuel.) Clericus bemerkt zu dieſer Stelle, daß man bei den Worten: „der Herr verſchloß ihren Leib" nicht an ein Wunder d. h. eine beſondere Wirkung der Allmacht Gottes zu denken habe, daß folglich auch die Oeffnung ihres Leibes kein Wunder geweſen ſei. Allein was iſt denn Gott, was das Gebet, wenn es keine andere Kraft und Beſtimmung hat, als die präformirten Keime der Natur zu entwickeln? Der Glaube läßt ſich auf keine anatomiſch phyſiologiſchen Fragen und Unterſuchungen ein. Dem Glauben zufolge war Gott oder die göttliche Kraft des Gebetes, des frommen Wunſches die Urſache von Hanna's Empfängniß. Ein Gott, der nicht erſchaffen, der nur die vom Naturalismus gelegten Eier ausbrüten kann, iſt kein Gott. Ein Gott iſt ſo über der Natur, ſo frei, ſo wenig gebunden an anatomiſch phyſiologiſche Bedingungen, als der Wunſch, als die Phantaſie des Menſchen. Odyſſeus, um noch mehrere Beiſpiele und Beweiſe von dem Zuſammenhang zwiſchen Gott und Wunſch zu geben, ſagt z. B. zum Eumäus: „Zeus gewähre dir, Freund, und die andern unſterblichen Götter, was du am meiſten begehrſt, dieweil du ſo gütig mich aufnimmſt". Und im einundzwanzigſten Geſang der Odyſſee ſagt der Oberhirte der Rinder zu

Odyſſeus: „Vater Zeus, o wenn doch dieſen Wunſch du gewährteſt, daß heimkehrte der Held und ihn ein Unſterblicher führte!“ Jupiter ſagt in Ovid's Faſten zu dem böotiſchen Bauern Hyrieus, der ihn nebſt ſeinem Bruder Neptun und Mercurius gaſtfreundlich bewirthet hatte: „Wenn du etwas begehreſt (oder wünſcheſt), ſo wünſche; Alles ſollſt du bekommen, oder ſei dir gewährt“. Der Greis antwortete: ich hatte eine theure Gattin, aber ſie deckt jetzt die Erde. Ihr habe ich bei Eurem Namen geſchworen, kein Weib außer ihr zu berühren. Ich halte mein Wort; aber mein Herz iſt getheilt, ich möchte gern Vater ſein und mag doch nicht Gatte ſein. Die Götter bewilligten insgeſammt ſeinen Wunſch; ſie pißten in eine Ochſenhaut und aus dem Götterurin entſtand nach Verlauf von zehn Monden ein Knäblein. Sehen wir von den wäſſerigen Zuſätzen dieſer Fabel ab, ſo ſagt ſie uns daſſelbe, was bei einer ähnlichen Gelegenheit das Alte Teſtament ſagt: „ſollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ d. h. ſollte der Einbildungskraft des menſchlichen Herzens und Wunſches etwas unmöglich ſein?

---

23) Folgende wegen ihrer Einfachheit und Innigkeit höchſt intereſſante indiſche Hymne an das Waſſer aus dem Rig-Veda (Colebrooke's Abhandl. über die h. Schriften der Inder. Ueberſ. v. L. Poley. Nebſt Fragmenten der älteſten religiöſen Dichtungen der Inder) kann ich mich nicht enthalten, dieſen Anmerkungen einzuverleiben. „Die Gewäſſer, die Göttinnen, die unſere Kühe tränken, rufe ich an, den Flüſſen müſſen wir Opfer bringen. Im Waſſer iſt Unſterblichkeit (Nektar), im Waſſer iſt Heilkraft, ihr Prieſter ſeid unverdroſſen im Preiſe des Waſſers. Soma hat mir verkündet, daß im Waſſer alle Heilmittel ſeien, daß Agnis (das Feuer) Alles beglückt und daß das Waſſer Alles heilt. Ihr Waſſer! erfüllet meinen Körper mit Krankheit vernichtenden Heilmitteln, auf daß ich lange der Sonne Licht erblicke. Ihr Waſſer! nehmt hinweg von mir Alles, was böſe in mir iſt, was ich Gewaltiges

verübt und allen Fluch oder Lüge, die ich gesprochen. Heute habe ich die Wasser verehrt, mit der Wasser Wesenheit habe ich mich verbunden (im Baden), komm du mit dem Wasser begabter Agnis, umgieb mich mit Glanz".

24) Insofern die Eltern Privatwesen, die Götter aber öffentliche, den ganzen Staat, alle Bürger betreffende und umfassende Wesen sind, so stehen allerdings jene diesen nach, denn das Haus oder die Familie (d. h. diese oder jene) kann, wie Valerius Maximus sagt, vernichtet werden, ohne daß der Staat zu Grunde geht, aber der Untergang der Stadt oder des Staats zieht nothwendig den Untergang aller Penaten nach sich. In der Rangordnung der Pflichten weist daher Cicero den Pflichten gegen die Götter den ersten Platz an, den Pflichten gegen das Vaterland den zweiten, den Pflichten gegen die Eltern den dritten. Aber Grad oder Rangunterschiede machen keinen Wesensunterschied. Ueberdem ist das Erste in der Gedankenordnung nicht das Erste in der Naturordnung. Der Ursprung der Heiligkeit des Vaterlands ist die Heiligkeit des eigenen Herdes*), der Penaten, der Väter, und der Ursprung der Heiligkeit der Götter die Heiligkeit des Vaterlands, denn der Hauptgrund ihrer Verehrung liegt ja darin, daß sie die Götter des Vaterlands, daß sie Di Romani sind, aber ehe Rom war, gab es auch keine römischen Götter.

*) Quid est sanctius, sagt Cicero oder der Verfasser der Oratio pro domo, quid omni religione munitius, quam domus uniuscujusque civium? .... hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas est. Welch ein Contrast zwischen diesem Respect des heidnischen Staates vor der Heiligkeit des Hausrechts und der Rohheit, der Unverschämtheit, womit der christliche Staat und noch dazu aus den leichtfertigsten Verdachtsgründen, wie ein Dieb über Nacht ins Haus bricht und den Eigenthümer ins Gefängniß schleppt!

25) Da die alten Heiden, namentlich die Griechen, alle nicht nur körperlichen, ſondern auch geiſtigen Güter und Kräfte als Götter oder Gaben der Götter betrachteten, und einſahen, daß ohne Tugend und Verſtand oder Weisheit es kein Glück giebt — „verderblich, ſagt z. B. Heſiod, iſt dem armen Sterblichen die Ungerechtigkeit", und Solon: „Reichthum wünſche ich wohl zu haben, aber nicht auf ungerechte Weiſe" — ſo waren allerdings nicht nur materielle, ſondern auch geiſtige Güter Gegenſtände ihrer Wünſche und Gebete. Beginnen ja die Dichter ſtets ihre Geſänge mit Gebeten an die Götter! Aber ſie kannten allerdings keine von den äußerlichen Gütern unabhängige Tugend — daher die Klage der Dichter über das Unglück der Armuth, weil ſie die Menſchen verderbe, zu niedriger Geſinnungs- und Handlungsweiſe zwinge, — „o Plutos (Reichthum)! ſchönſter und liebenswürdigſter aller Götter, heißt es z. B. bei Theognis, mit dir werde ich, bin ich gleich ſchlecht, ein guter Mann" — eben ſo wenig eine von den körperlichen Gütern unabhängige Glückſeligkeit. So heißt es z. B. in einem griechiſchen Skolion, einem Gebet an die Hygiea, die Göttin der Geſundheit: „ohne dich iſt Niemand glücklich!" Kennt doch ſelbſt noch Ariſtoteles keine von den äußern „zeitlichen Gütern" unabhängige Tugend und Glückſeligkeit.

---

26) Allerdings vergötterten die Heiden auch die Armuth, das Unglück, die Krankheit. Aber der Unterſchied iſt nur der: das Gute iſt etwas Erwünſchtes, das Ueble oder Böſe etwas Verwünſchtes. So heißt es z. B. beim Theognis: O elende Armuth! warum willſt du nicht zu einem andern Manne gehen, warum liebſt du mich wider meinen Willen? Geh doch weg von mir!

---

27) Weil ich im „Weſen des Chriſtenthums" und anderwärts nicht moraliſirt, nicht über die Sünde geheult, nicht einmal ihr ein be-

ſonderes Kapitel mit ihrer ausdrücklichen Namensüberſchrift gewidmet habe, ſo haben mir meine Kritiker vorgeworfen, daß ich das Chriſtenthum nicht begriffen hätte. Wie aber in andern Cardinalpunkten — was freilich nur eine Behauptung ohne Beweis iſt, aber ich habe nun einmal keine Zeit und keine Luſt zu derartigen Beweiſen, zu weſen- und gegenſtandloſen Kritiken*) — wie alſo in andern Cardinalpunkten meine ſcharfſinnigen Gegner mir gerade meinen richtigen Blick und Tact zum Vorwurf machten, ſo auch in dieſem Punkte. So wenig die Tugend oder Moral für ſich ſelbſt Ziel und Gegenſtand der chriſtlichen Liebe, ſo wenig iſt das Laſter oder die Sünde für ſich ſelbſt Gegenſtand des chriſtlichen Haſſes. Gott iſt das Ziel des Chriſten; aber Gott iſt nicht, wenigſtens nicht nur ein moraliſches Weſen; ein nur moraliſches Weſen iſt eine bloße Abſtraction, ein bloßer Begriff, und ein Begriff hat keine Exiſtenz. Gott aber iſt, dem Glauben nach, ein Weſen, ein exiſtirendes, wirkliches Weſen. Gott iſt freilich heilig, gut, ſündlos; er begreift die moraliſche Güte oder Vollkommenheit in ſich, aber nur, weil er der Inbegriff aller Güter iſt; er iſt ja nichts Andres, als das perſonificirte und vergegenſtändlichte Weſen der mit allen Schätzen, allen Gütern und Vollkommenheit der Natur und Menſchheit erfüllten und ausgeſchmückten Einbildungskraft. Die moraliſche Vollkommenheit oder Tugend in Gott iſt nicht die Kantiſche, die Tugend im Widerſpruche mit der Neigung, mit dem Glückſeligkeitstrieb; Gott, als der Inbegriff aller Güter, iſt die Seligkeit; wer daher Gott zu ſeinem Ziele hat, der hat allerdings die Sündloſigkeit, die moraliſche Vollkommenheit, aber unmittelbar, ununterſcheidbar zugleich die Seligkeit zu ſeinem Ziele. Indem ich, ſagt z. B. Auguſtin im zehnten Buche ſeiner Confeſſionen, dich meinen Gott ſuche, ſuche ich das ſelige Leben. Gott heißt bei den Chriſten das höchſte Gut, aber eben ſo heißt auch die Vita aeterna, das ewige oder

*) Die unwillkürlich groß gewordene Anmerkung zu dieſer Anmerkung ſiehe am Schluſſe nach Nummer: 28.

ſelige Leben das höchſte Gut. Der Chriſt beanſtandet keineswegs die Sünde allein oder für ſich ſelbſt, ſondern zugleich ihre Bedingungen, ihre Urſachen, ihre Complicen, beanſtandet den ganzen Zuſammenhang, in welchem die Sünde nothwendig mit begriffen iſt: die Welt, die Natur, das Fleiſch. Iſt Freien Sünde? Nein; aber gleichwohl freien ſie nicht im Himmel, dem Ziel der chriſtlichen Wünſche. Iſt Eſſen und Trinken eine Sünde? Nein; aber etwas Ungöttliches, vom Ideal des Chriſtenthums daher Ausgeſchloſſenes. Das Weſen des Chriſtenthums, wie ich es in der dieſen Titel führenden Schrift mit einem philoſophiſchen Ausdruck ganz richtig bezeichnete, iſt die Subjectivität im guten und ſchlimmen Sinne des Worts – die Subjectivität, d. h. die von den Schranken der Natur emancipirte, damit freilich von den Lüſten, aber auch den Laſten des Fleiſches erlöſte Seele oder Perſönlichkeit des Menſchen, oder vielmehr der vergötterte uneingeſchränkte, übernatürliche Glückſeligkeitstrieb.

---

28) So ſagt z. B. ein altes chriſtliches Geſangbuch: „Wilt du mich auf das Siechbett legen? Ich will. Soll ich in Mangel ſeyn? Ich will ..... Und giebſt du mich dem Tod? Ich will; dein Will geſcheh o Gott! Wilt du mich in dem Himmel haben? Herr dieß iſt meiner Wünſche Füll. Soll ich dann zur Hölle traben? Ich weiß Herr, dieß iſt nicht dein Will. Daß dein Will ſo nicht wollen ſollt, Hat deines Sohnes Tod gewollt." In einem andern Liede von Chr. Titius heißt es: „Hülfe, die er aufgehoben, Hat er drum nicht aufgeſchoben, Hilft er nicht zu jeder Friſt, Hilft er doch, wanns nöthig iſt." „Es hat kein Unglück, heißt es in einem andern Liede, nie ſo lang gewährt, Es hat doch endlich wieder aufgehört." In einem andern: „Wies Gott gefällt, ſo laufs hinaus, Ich laß die Vöglein ſorgen, Kommt mir das Glück heut nicht zu Haus, So wird es doch ſeyn morgen. Was mir iſt b'ſchert, Bleibt unverwehrt, Ob ſichs ſchon thut verziehen, Dank

Gott mit Fleiß, Solls seyn, so seys, Er wird mein Glück wohl fügen." Und in einem Liede von N. Hermann heißt es: „Sey Gott dem Herrn ergeben, Er machs, wies ihm gefällt, Es thut *ihm nichts gefallen, Dann was uns nützlich ist*, Er meint's gut mit uns allen." Endlich in einem Liede von P. Gerhard: „Es ist herzlich gut gemeint Mit der Christen Plagen: Wer hier zeitlich wohl geweint, Darf nicht ewig klagen, Sondern hat vollkommne Lust Dort in Christi Garten, Dem er einig recht bewußt, Endlich zu gewarten."

(Zu Anm. 27.) Wesenlos, geistlos, nutzlos, langweilig, widerlich sind Antikritiken, weil die Kritiken in ihrem Eifer, den Schriftsteller nicht zu begreifen, sondern zu widerlegen, den Schein für das Wesen nehmen, ohne Kritik Sprachliches zum Sächlichen, Locales zum Universellen, Particuläres zum Charakteristischen, Zeitliches zum Bleibenden, Relatives zum Unbedingten machen, nicht Zusammengehörendes verknüpfen, nothwendig Verbundenes aber trennen, kurz willkürlich Alles kunterbunt durch und unter einander werfen und daher der Antikritik keine philosophische, sondern nur eine philologische Citatenthätigkeit überlassen. Oder vielmehr ihr die Nothwendigkeit auferlegen, die Kritiker erst das *Lesen zu lehren*, namentlich das Lesen von Büchern, die mit Geist geschrieben; denn die geistreiche Schreibart besteht unter Anderem darin, daß sie Geist auch in dem Leser voraussetzt, daß sie nicht Alles ausspricht, daß sie die Beziehungen, Bedingungen und Einschränkungen, unter welchen allein ein Satz gültig ist und gedacht wird, den Leser sich selbst sagen läßt. Wenn daher der Leser, sei es nun aus Stumpfsinn oder Tadelsucht, diese Auslassungen, diese leeren Zwischenräume nicht ausfüllt, wenn er den Autor nicht selbstthätig ergänzt, wenn er nur *gegen*, aber nicht für ihn Geist und Verstand hat, so ist es kein Wunder, daß die ohnedem wehr- und willenlose Schrift von der kritischen Willkür jämmerlich zu Grunde gerich-

tet wird. So macht, um dieſes mein Urtheil durch einige Proben zu rechtfertigen, der Profeſſor v. Schaden zum weſentlichen, definitiven Ausgangspunkt ſeiner Kritik über meinen „Begriff des Denkens" ein Moment aus meiner Entwickelung — eine Recenſion vom Jahre 1838; und verknüpft dann damit, aber auf die willkürlichſte und kritikloſeſte Weiſe, Sätze entgegengeſetzten Inhalts aus meinen ſpätern Schriften. Was ſoll z. B. auf S. 47 der §. 24 aus den Grundſätzen, der mit den Worten eingeleitet wird: „zwar wird noch zugeſtanden, daß die Seele die Identität mit ſich ſelbſt empfinde". Das organiſche Mittelglied zwiſchen den Gedanken von 1838 und den ſpätern „Erweiterungen, die in jeder Beziehung etwas Verwunderliches? und den früheren Beſtimmungen mehr oder minder Widerſprechendes an ſich erkennen laſſen", iſt erſtlich die theils directe, theils indirecte Kritik jener Recenſion und ihres Standpunkts in dem Aufſatz „wider den Dualismus", wo ich die pſychologiſche Geneſis der Vorſtellungen der Ueberſinnlichkeit, der Immaterialität, der Seele gebe, wo ich erkläre, wie es kommt, daß der Menſch den Denkact nicht mit dem Hirnact zuſammenreimen kann, iſt ferner der an unzähligen Beiſpielen und Gegenſtänden gelieferte Beweis, daß das überſinnliche Weſen nichts Andres iſt, als das unſinnliche (abgezogene oder eingebildete) Sinnliche, iſt endlich das Thema aller meiner ſpätern Schriften: der Menſch als das Subject des Denkens, während mir früher das Denken ſelbſt Subject war, für ſich ſelbſt von mir fixirt und betrachtet wurde. Aber alle dieſe Mittelglieder überſpringt der kritikloſe Kritiker, abſtrahirt ſich aus einigen beliebig zuſammengeworfenen Sätzen den Gegenſatz von Geiſt und Materie, und baut nun darauf das Luftſchloß ſeiner Kritik über „den Begriff des Denkens". Eben ſo willkürlich und kritiklos iſt ſeine Kritik „über den Begriff des Seins". So heißt es z. B.: das Sein „wird (bei F.) zu einem Schatten .... ſinkt zu einem Theil des Denkenden, der Ichheit herab. Es wird unaufhaltſam die Theſis zur Nothwendigkeit: die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben,

nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen.“ Wie paßt um Himmelswillen dieser Satz hierher! Er ist ja nur ein verallgemeinertes historisches Factum. Und wie soll aus ihm die Verflüchtigung des Seins ins Denken gefolgert werden? „Man sagt zwar noch, fährt der Kritiker fort: „„Sein heißt Gegenstand sein““, aber man fügt augenblicklich hinzu: „„setzt also Bewußtsein voraus. Das Etwas ist erst als Object des Bewußtseins ein wirkliches Etwas .... also das Bewußtsein das Maaß aller Existenz.““ Wie kann der „gewissenhafte“ Kritiker übersehen, daß dieser Satz ein in der Entwickelung, im Sinne des Fichte'schen Idealismus ausgesprochener Satz ist, da es doch sogleich in dem nächstfolgenden Satz heißt: „So verwirklicht sich im Idealismus das Wesen der Theologie“! Wie gänzlich verfehlt seine Kritik ist, das geht übrigens schon daraus hervor, daß er den Inhalt meiner Schriften auf die abstracten Begriffe von Sein und Denken reducirt, da doch nach mir alle Philosophie über das Denken ohne das denkende Wesen, über das Sein ohne das seiende Wesen, welches nur der Sinn offenbart, alle Philosophie überhaupt, welche die Dinge nicht in flagranti ergreift, eitle und unfruchtbare Speculation ist, da ich doch ausdrücklich an die Stelle des Seins die Natur, an die Stelle des Denkens den Menschen setze und eben deßwegen auch nicht die abstracte, sondern die dramatische Psychologie, d. h. die Psychologie nur in Verbindung mit den Gegenständen, worin sich die Psyche des Menschen in ihrer Totalität offenbart, also nur in ihren gegenständlichen Aeußerungen, ihren Thaten zu meinem Thema habe. Herr v. Schaden glaubt sicherlich, mich widerlegt, wenigstens kritisirt zu haben; ich sage ihm aber, daß er nur von mir geträumt hat und noch dazu sehr wüste. Nun auch einige Worte über die „Kritik“ des Herrn Prof. Schaller. Auch dieser „Kritik“ könnte ich nur, wenn ich mich auf eine förmliche Antikritik einlassen wollte, mit einer philologischen Zergliederung meiner eignen Schriften antworten; denn ihr Verfasser hat so wenig einen, auch nur einiger Maaßen treffenden Blick in mein selbst nur formelles Wesen

geworfen, daß von seinen Urtheilen und Ausstellungen immer gerade das Gegentheil das Richtige ist, und geht in seiner kleinlich kritischen Malice so weit, daß er selbst die einfachsten, sonnenklarsten Sätze von mir, Sätze, die nur in Worte verwandelte historische Thatsachen sind, Sätze, die sogar allgemein anerkannte Wahrheiten aussprechen, wie z. B., daß die Naturreligion die erste oder ursprüngliche Religion ist, negirt oder doch bekrittelt. Doch ich abstrahire von allen einzelnen Vorwürfen, von allen den Widersprüchen, Gedankenlosigkeiten und Unsinnigkeiten, die mein Kritiker aus meinen Gedanken theils folgert, theils unmittelbar in ihnen ausgesprochen findet. Ich hebe nur einen Punkt hervor; aber er ist der Cardinalpunkt, um den sich Alles dreht. Es ist der Begriff des Individuums. Die wesentliche Differenz zwischen meinem Standpunkt und dem Standpunkt, den mein Kritiker repräsentirt, besteht darin: er unterscheidet die Gattung oder das Allgemeine vom Individuum, setzt es diesem als „ein sich selbst setzendes", d. h. selbstständiges, objectives Wesen entgegen, das Individuum ist ihm daher das Negative, Endliche, Relative, Zufällige, die Position des Individuums folglich die Position der „Willkür, der Unsittlichkeit, der Sophistik"; ich dagegen identificire die Gattung mit dem Individuum, individualisire das Allgemeine, generalisire aber eben deßwegen das Individuum, d. h. erweitere den Begriff des Individuums, so daß das Individuum mir das wahre, das absolute Wesen ist. Nach dem Standpunkt des Herrn Sch. hat also der Mensch oder das Individuum in sich „eine sich selbst setzende, in sich nothwendige Allgemeinheit", wodurch das Individuum practisch und theoretisch über sich hinaus kann, eine „principielle Allgemeinheit des Ich", welche der Grund der Sprache, eine „wesentliche Allgemeinheit, wodurch das Individuum über seine individuellen Neigungen hinaus gesetzt wird," „seine individuelle Willkür überwindet", wie in der Sittlichkeit, wodurch es, wie z. B. „in der künstlerischen Begeisterung von der Idee und nicht von seinen eigenen, individuellen Vorstellungen getrieben wird", wodurch, wie

im Wissen, meine Gedanken „nicht blos meine sind, sondern das Wesen ausdrücken, Energie der Vermittelung in sich sind". Wir haben also hier zwei Wesen im Menschen: ein allgemeines und ein individuelles, während nach mir die Individualität den ganzen Menschen umfaßt, das Wesen des Menschen nur Eines, das allgemeine Wesen selbst individuelles Wesen ist. Allerdings unterscheidet sich der Mensch in sich selbst — er ist ja selbst sichtbarlich zusammengesetzt aus unterschiedenen, ja entgegengesetzten Organen und Kräften — aber das, was er von sich unterscheidet, gehört eben so zu seiner Individualität, ist eben so gut ein Bestandtheil derselben, als das, wovon er es unterscheidet. Wenn ich eine Neigung bekämpfe, ist diese Kraft, wodurch ich sie bekämpfe, nicht eben so gut eine Kraft meiner Individualität, als meine Neigung, nur eine Kraft einer andern Art *)? Der Kopf, der Sitz der Intelligenz, ist etwas ganz anderes, als der Bauch, der Sitz der materiellen Triebe und Bedürfnisse. Aber erstreckt sich mein Wesen nur bis an den Nabel, nicht bis an den Kopf? ist nur der Inhalt meines Bauches der Inhalt meiner Individualität? bin ich im Kopfe nicht mehr Ich? bin ich nicht vielmehr da erst recht Ich? Ist das Denken keine individuelle Thätigkeit, kein „individueller Zustand"? Warum strengt es mich denn dann so sehr an? Ist der Kopf des Denkers, d. h. Menschen, welcher die individuelle Thätigkeit des Denkens zu seiner hauptsächlichen und charakterisirenden Aufgabe macht, nicht unterschieden von dem nicht denkenden Kopfe? Glauben Sie wohl, Herr Professor, daß Fichte im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung philosophirte, Göthe im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung dichtete, Raphael im Widerspruch mit seinen individuellen Neigungen malte? Was machte denn

*) Die Redensart: über sich hinausgehen, sich selbst überwinden, findet in anderen Redensarten, wie z. B. sich selbst übertreffen, ihre Erklärung. Kann wirklich ein Individuum sich selbst übertreffen? Ist das Uebertreffende nicht meine nur jetzt erst gezeitigte, entwickelte, individuelle Kraft und Anlage? Aber die meisten Menschen machen Redensarten zu Wesensarten.

den Künstler zum Künstler, als daß eben seine individuellen Neigungen, Vorstellungen und Anschauungen künstlerische sind? Und was ist denn die Idee des Künstlers, von der er getrieben wird, anders, als „ein mehr oder weniger unbestimmtes Bild eines anderen Individuums", d. h. hier Kunstwerks „oder eines anderen individuellen Zustandes" der Kunst, als der bisherige war? Was sind denn überhaupt „individuelle Neigungen und Vorstellungen"? Es sind Vorstellungen und Neigungen, die nicht zu diesem Berufe, zu diesem Standpunkt, zu dieser Sache gehören, die aber an sich eben so wesentlich, eben so positiv als andere sind. Z. B. ich mache ein erhabenes Gedicht, während dessen fallen mir allerlei komische Scenen ein, wozu ich eine besondere Neigung habe, und unterbrechen mich in meinem Flug; diese Vorstellungen sind „individuelle", die ich fern halten, abweisen muß, wenn ich mein Thema erfüllen will; sie sind es aber nicht mehr, so wie ich sie selbst zum Gegenstand eines eigenen Kunstwerks mache, so wie ich ihnen den gehörigen Platz einräume. Dieser Mensch ist ein Maler; er hat an seiner Kunst den Grund und Haltpunkt seiner materiellen und geistigen oder moralischen Existenz; außer dieser seiner aus Neigung erwählten und öffentlich anerkannten Gattin hat er aber noch andere Passionen; er ist auch ein Liebhaber der Musik, der Reitkunst, der Jagd u. s. w.; er vernachlässigt darüber seine eigentliche Kunst und stürzt dadurch sich und seine Familie ins Verderben. Diese Passionen sind allerdings hier „individuelle Neigungen"; sind sie aber an sich verwerfliche? haben sie nicht anerkannte, objective Existenz in andern Individuen? giebt es keine Reiter, keine Musiker, keine Jäger aus Neigung und von Profession? Dieses Dienstmädchen findet zufällig das Schmuckkästchen ihrer Gebieterin geöffnet; sie erblickt darin eine Menge kostbarer Ringe; es entsteht in ihr der Wunsch: ach! wenn ich nur auch meine leeren Finger mit solcher Herrlichkeit schmücken könnte. Die verführerische Gelegenheit macht den Wunsch zur That — das arme Geschöpf stiehlt und kommt in das Strafarbeitshaus. Ist diese Neigung zu einem Edel-

ſtein oder goldenen Ring an ſich eine „individuelle“ und, was eins iſt in dem Sinne unſerer ſpeculativen Philoſophen, eine zu überwindende, ſündhafte, ſtrafbare? Nein; denn dieſe Neigung gilt in der Beſitzerin für eine rechtmäßige, indem der Gegenſtand derſelben als unverletzliches Eigenthum anerkannt iſt. Ja aus dem Gold und den Edelſteinen, womit ſich die Krone des Staatsoberhauptes ſchmückt, funkelt uns die „individuelle Neigung“ des unglücklichen Dienſtmädchens zu Putz und Staat ſelbſt als eine „allgemeine Macht“ entgegen. Jeder Menſch überhaupt hat eine Menge Wünſche, Neigungen, Gelüſte, die er nicht kann aufkommen laſſen, weil ſie mit ſeinem öffentlichen Weſen, ſeinem Beruf, ſeiner Exiſtenz, ſeinen Verhältniſſen in Widerſpruch ſtehen, Wünſche und Neigungen, die daher in ihm nur eine ephemere, mikroſkopiſche, ſpermatozoiſche Exiſtenz haben, weil es ihm eben zu ihrer Befriedigung an Raum und Zeit oder andern Mitteln fehlt, aber in andern Individuen die großen Herren oder Thiere ſpielen. Der Schluß aber von der Negation dieſer Wünſche und Neigungen auf eine „ſich ſelbſt ſetzende Allgemeinheit“, auf ein Gedankengeſpenſt ohne Neigung, ohne Wünſche, ohne Individualität iſt nichts Andres, als der alte, nur in logiſche Formen oder Phraſen verhüllte dualiſtiſche und phantaſtiſche Sprung oder Schluß von der Welt auf ein nicht weltliches, von der Materie auf ein immaterielles, von dem Leibe auf ein leibloſes Weſen; denn das Weſen, dem ich dieſe Neigungen und Wünſche aufopfere, iſt ſelbſt nichts Andres, als eine individuelle oder vielmehr die individuellſte Anlage und Neigung, die ich vor andern bevorzugt, durch Fleiß und Uebung bis zur Meiſterſchaft ausgebildet und eben dadurch auch zur öffentlichen Anerkennung gebracht habe, der Unterſchied überhaupt zwiſchen „Individuell“ und Allgemein ein relativer, verſchwindender, indem, was in mir nur eine Privatperſon, im Andern eine öffentliche, allgemeine Perſon iſt. Waren Sie, Herr Profeſſor! nicht früher ſelbſt ein Privatdocent? Was iſt aber ein Privatdocent? Ein Individuum, deſſen Verlangen zu dociren

die „allgemeinen“ Univerſitäts-„Mächte“ aus gelehrtem Dünkel und Hochmuth als eine unberechtigte „individuelle Neigung“ nicht zu Wort kommen laſſen wollen? Nun ſind Sie aber Gottlob! Profeſſor und ihre ehemalige Privatneigung iſt jetzt ſogar für Sie zur Amtspflicht, zur „ſittlichen Nothwendigkeit“ geworden. Aber freilich welch ein Unterſchied zwiſchen Einſt und Jetzt! So wenig der Profeſſor davon etwas wiſſen will, daß er einſt Privatdocent geweſen, ſo wenig will die Pflicht, wenn ſie ſich einmal vom Leben abgeſondert und auf den Katheder der abſtracten Moral emporgeſchwungen, davon etwas wiſſen, daß auch ſie aus einer „individuellen Neigung“ des Menſchen hervorgegangen iſt. Woher ſtammt denn aber z. B. das Geſetz und folglich die Pflicht, nicht zu tödten? aus dem „kategoriſchen Imperativ“. Ja; aber dieſer kategoriſche Imperativ lautet: ich mag nicht ſterben, ich will leben, und was Ich will, das ſollſt du, nämlich mich leben laſſen. Woher das Geſetz und folglich die Pflicht, nicht zu ſtehlen? aus der ſich ſelbſt ſetzenden Allgemeinheit? Warum nicht lieber aus dem ſich ſelbſt ſetzenden Poder? Beſitzen heißt ja worauf ſitzen und ſitzen kann man nicht ohne das Geſäß. Du ſollſt nicht ſtehlen heißt in der That nichts Andres, als Du ſollſt mir nicht den Sitz meiner individuellen Neigung und Willkür, ſei dieſer nun ein Sopha oder ein Strohſack, ein königlicher Thron oder ein päpſtlicher Nachtſtuhl, unter meinem Hintern, dem letzten Argument und Fundament des Eigenthumsrechts, hinwegziehen! Woher kommt es, daß in den Geſetzen der Deutſchen die Jagd eine ſo wichtige Rolle ſpielt, daß der Diebſtahl oder die Tödtung eines abgerichteten Hirſches höher ſogar als die Ermordung eines Sclaven gebüßt wurde? Aus der „individuellen Neigung“ der Deutſchen zur Jagd. Was iſt aber das Ungerechte, das Barbariſche in den deutſchen Jagdgeſetzen? die Neigung zur Jagd? nein! ſondern dies, daß die großen Herren nur ihre Neigung als eine legitime Macht geltend machten, in allen Andern aber dieſelbe als eine nur individuelle Neigung im Sinne unſrer Philoſophen verdammten. „Die Fürſten und Edlen, ſagt Seb.

Münſter in Wirth's deutſcher Geſchichte, hangen gemeiniglich an dem Jagen und meinen, es gehör ihnen allein zu aus langwierigem Brauch und gegebener Freiheit, aber den andern verbieten ſie zu fahen Hirſche, Rehe, Haſen und Hinner bei Verlierung der Augen, ja an etlichen Orten iſt es verboten bei Kopfabhauen". Woher ſtammt aber die „ſpeculative Philoſophie" mit ihrer Polemik gegen individuelle Willkür, individuelle Neigungen, individuelle Vorſtellungen oder Gedanken? ſie ſtammt direct aus der Kaſerne oder — es iſt ziemlich eins, die Kaſernen ſind ja nichts Andres als die ſäkulariſirten Klöſter des Mittelalters — aus dem Jeſuitencollegium. Der Kaſernenmenſch, ſei er nun ein militäriſcher oder geiſtlicher, katholiſcher oder proteſtantiſcher, darf nicht eſſen, trinken, gehen, ſchlafen, nicht handeln, fühlen, denken, wie er will und ſeiner Individualität gemäß ſoll; nein! alle individuelle Willkür iſt aufgehoben, d. h. alles Denken, alles Fühlen, alles Wollen iſt aufgehoben; denn wer mir meinen eignen oder individuellen Willen nimmt, der läßt mir gar keinen Willen, und wer mir das Recht auf eigene Gedanken, das Recht auf meine individuelle Vernunft abſpricht, der ſpricht mir überhaupt das Recht auf Gedanken und Vernunft ab, ſintemal und alldieweil es eben ſo wenig eine allgemeine Vernunft, als einen allgemeinen Magen giebt, obgleich Jeder eben ſo gut einen Magen hat, als er ein Denkorgan oder Denkvermögen hat. Laſſen wir den Jeſuiten ſelbſt reden, um uns zu überzeugen, daß der Jeſuitismus das unbewußte Original und Ideal unſerer ſpeculativen Philoſophen, gleichwie er das bewußte Ideal und Original unſerer desperaten conſervativen Staatskünſtler iſt. Der Jeſuit, heißt es in den Regulae Societatis Jesu, widerſteht der natürlichen Neigung (naturali propensioni), welche allen Menſchen eingepflanzt iſt, ihr eigenes Urtheil zu haben und zu befolgen (de Obedient. Virt. Epist. Ignatii); er muß alle eigene Meinung und Ueberzeugung mit blindem Gehorſam aufgeben; er muß ſein, wie ein Stock (baculus), der ein willenloſes Werkzeug unſerer Hand iſt oder

wie ein Leichnam, mit dem man machen kann, was man will (se ferri ac regi ... sinere debent perinde ac si cadaver essent, Summarium Constit. Nr. 35. 36.). Vollkommen richtig! Die Aufhebung der „individuellen Willkür", die Aufhebung folglich der willkürlichen Bewegung ist die Aufhebung des Lebens. Der speculative Philosoph ist, wie der Jesuit, wie der Monarchist, ein Todfeind des Lebens, denn er liebt über alle Maßen die „Ordnung und Ruhe", um nicht in seinen Gedanken gestört zu werden; aber das Leben ist wesentlich unruhig, unordentlich, anarchisch, so wenig durch die beschränkten Begriffe des Philosophen zu fassen als durch die beschränkten Gesetze des Monarchen zu beherrschen. Was ist denn nun aber das Allgemeine, dem der Jesuit seine individuelle Neigung, Willkür und Vernunft opfert, was das Gleiche, Identische — Idem sapiamus, idem dicamus omnes, heißt es in den angeführten Regeln — in den einzelnen jesuitischen Individuen? Dieses Idem, dieses Allgemeine ist nichts Andres, als der Wille, die „individuelle Willkür" des Superiors, welcher dem Jesuiten der Stellvertreter Gottes, d. h. Gott selbst ist, wie der Monarch dem Monarchisten. Der Jesuit muß, sagt der heilige Ignatius, nicht nur dasselbe wollen, sondern auch dasselbe fühlen (oder denken, sentiat), was der Superior und dessen Urtheil das seinige unterwerfen. Sehen Sie Herr Professor! wie die Verneinung einer Individualität nur die Bejahung einer andern, wie überhaupt das Allgemeine ein Individuelles ist, das aber die Macht hat andere Individuen zu beherrschen, weil es entweder gewaltsam ihre Individualität unterdrückt oder ihrer individuellen Neigung zusagt, denn selbst der Jesuitismus setzt eine besondere Anlage und Neigung zu sich voraus. Die „heilige Schrift", um ein anderes Beispiel zu geben, ist dem Christen die Schrift schlechtweg; „der Geist redet, sagt Luther zu dem Vers des 40. Psalms: „„im Buch ist von mir geschrieben"", als wüßte er von keinem Buch (so doch derselben die Welt voll ist), ohne allein von diesem Buch der heiligen Schrift". Aber ist die heilige Schrift, welcher der Christ seine subjective oder „indi-

viduelle" Vernunft aufopfert, nicht auch ein individuelles Buch? Sind die Vorstellungen der Bibel die Vorstellungen des Korans, der Vedas, des Zendavesta? Ist, was in Beziehung auf den Christen allgemein, nicht in Beziehung auf den Mohamedaner oder Hindu individuell? Ist, was unseren gläubigen Vorfahren für „Gotteswort" galt, nicht längst als Menschenwort erkannt? Wie relativ ist auch hier der Unterschied zwischen Allgemein und Individuell! Was an diesem Ort und zu dieser Zeit für „individuelle Willkür" gilt, das ist an einem andern Ort und zu einer andern Zeit allgemeines Gesetz. Und was heute oder hier eine subjective, ketzerische Meinung ist, das ist dort oder morgen heiliger Glaubensartikel. Bei uns ist jetzt Republik und anarchische Willkür, Königthum und Gesetzlichkeit identisch; aber bei den Römern war königlich ein Prädikat der Gesetzlosigkeit, der Willkür, der Unzucht, des Hochmuths — regia libido, regii spiritus, superbia regia, — da hieß es: Regia res scelus est. Und ist dieser Ausspruch nicht von der Geschichte, selbst auch der deutschen, bestätigt? Ist nicht auch bei uns die Monarchie, wenn gleich im Einklang mit den Wünschen und Interessen der Menge im Gegensatz zu den Uebeln aristokratischer Polyarchie, aus individueller Herrsucht, individueller Habsucht, individueller Mordsucht hervorgegangen? Ist nicht bei uns die Todesstrafe, wenigstens gegen zahlungsfähige Freie, nur mit dem Königthum entsprungen? (Wirth: Deutsche Geschichte.) Und ist nicht in der Monarchie, wenigstens der wahren, der absoluten, die individuelle Willkür des Monarchen allgemeines Gesetz, die individuelle Neigung desselben allgemeine Sitte? Heißt es hier nicht: l'Etat, c'est moi und qualis rex, talis grex? *) Allerdings giebt es einen und zwar sehr reellen Unterschied zwischen Allgemein und Individuell, aber keineswegs im Sinne und zu Gunsten unserer politischen und speculati-

*) ... Multitudinem quoque, quae semper ferme regenti est similis. Livius. Lib. V.

den Abſolutiſten. Individuell iſt nämlich — darauf hat die Sprache dieſes Wort eingeſchränkt — was nur dieſes oder einige Individuen mit Ausſchluß anderer Individuen haben und wollen, allgemein iſt, was jeder Einzelne, aber einzeln, jedes Individuum, aber auf individuelle Weiſe hat und will, denn es hat Jeder z. B. Kopf, aber einen eigenen individuellen Kopf, Jeder Willen, aber einen eignen, individuellen Willen*). Wir unterſcheiden den Staat — ich meine nicht den modernen Staat, der nur in den ſtaatsuniformirten Individuen ſeine Exiſtenz hat, ſondern den Staat überhaupt — wir unterſcheiden die Nation von den Individuen. Aber was iſt denn der Staat, was die Nation, wenn ich die Individuen, die dieſen Staat, dieſe Nation ausmachen, weglaſſe? Der Staat iſt nichts Andres, als was Alle wollen, die Nation nichts Andres, als was Alle ſind, oder wenigſtens die Mehrheit will und iſt, denn nur die Majorität entſcheidet, nur dieſes, obgleich völlig unbeſtimmte und relative Maaß gilt uns — bewußt und unbewußt — für das Maaß der Allgemeinheit. Kein Geſetz, ſagt Cato bei Livius in ſeiner Rede für die Lex Oppia, iſt Allen vollkommen recht; darum nun handelt es ſich, ob es der Majorität (majori parti) und fürs Ganze nützlich iſt". Welches Verbrechen, ſagt Cicero, oder wer ſonſt der Autor der Schrift ad Herennium, kann mit dem Verbrechen des Staats- oder Landesverraths verglichen werden? Bei allen andern Verbrechen erſtreckt ſich die Verletzung nur auf Einzelne (singulos) oder Wenige

*) Auch das Allgemeine iſt daher ein Einzelnes, ein Individuelles, aber, weil es jeder Einzelne hat, ſo abſtrahirt es das Denken von den Einzelnen, identificirt es und ſtellt es als eine Sache für ſich, aber allen gemeinſame Sache vor — eine Vorſtellung, woraus ſich dann alle die weitern peinlichen ſcholaſtiſchen und idealiſtiſchen Difficultäten und Quäſtionen über das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen ergeben. Kurz das Denken ſetzt das Discrete der Wirklichkeit als ein Continuum, das unendliche Vielmal des Lebens als ein identiſches Einmal. Die Erkenntniß der weſentlichen, unauslöſchlichen Differenz zwiſchen dem Denken und dem Leben (oder der Wirklichkeit) iſt der Anfang aller Weisheit im Denken und Leben. Nur die Unterſcheidung iſt hier die wahre Verbindung.

(paucos), aber dieſes Verbrechen verhängt über alle Bürger (universis civibus) das ſchrecklichſte Unglück, zerſtört das Glück Aller (omnium). Die alten Germanen kannten kein Majeſtätsverbrechen, ſondern nur „ein Verbrechen gegen die Nation". (Eichhorn: deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte.) Wer war denn aber dieſe Nation? Alle freien Deutſche. „Ueber geringfügigere Dinge berathen ſich die Vornehmſten oder Fürſten, über die wichtigeren Alle". (Tacitus.) „Bei manchen Fragen hatte jeder einzelne Rechtsfähige außer dem Mitberathungsrecht ſogar ein abſolutes Veto". (Wirth a. a. O.) Ich werde nicht davon abſtehen, ſchreibt Brutus an Cicero, unſern Staat (civitatem nostram) aus der Sclaverei herauszuziehen. Wenn mir dieſes Unternehmen gelingt, ſo werden wir uns alle freuen, wo nicht, ſo werde ich doch mich freuen, denn mit welchen Handlungen oder Gedanken ſollte ich dieſes Leben hinbringen, als mit ſolchen, die die Befreiung meiner Mitbürger (liberandos cives meos) zum Zwecke haben? Alſo auch, wer der Idee der Freiheit lebt und ſtirbt, der denkt nur an freie Menſchen, an freie Individuen, wenn er auch nicht gerade an dieſes oder jenes Individuum denkt. Aber glauben Sie denn, mein beſter Herr Profeſſor! daß ich, wenn ich das Einzelne im Gegenſatze gegen das Allgemeine der Philoſophie, das Individuum im Gegenſatz gegen die Gattung geltend mache, ich nur dieſes Einzelne mit Ausſchluß des andern Einzelnen, dieſe Individuen mit Ausſchluß der andern im Sinne habe, daß ich alſo dem monarchiſchen und ariſtokratiſchen Princip, welches bisher ſich als das Allgemeine geltend gemacht und die Welt beherrſcht hat, das Wort rede? Wie können Sie mir eine ſolche Abſurdität zutrauen! Mein Princip umfaßt alle Individuen: vergangene, gegenwärtige, zukünftige: der Standpunkt der Individualität iſt der Standpunkt der Unendlichkeit und Univerſalität, im Sinne des dünkelhaften und neidiſchen Begriffs allerdings der „ſchlechten", im Sinne des Lebens aber ſehr guten, weil allein ſchöpfe-

riſchen und zeugungskräftigen Unendlichkeit und Univerſalität.*) Zum Schluß nur noch ein Wort über die Gattung in naturhiſtoriſcher Beziehung. „Die Thiere demonſtriren zur Zeit der Brunſt ad oculos die Gattungsallgemeinheit als eine Realität". Nicht doch! die Brunſt der Thiere, die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes ſelbſt im Menſchen demonſtrirt uns gar nichts Andres, als was jeder andere heftige Trieb uns auch demonſtrirt. Der Zorn, der verletzte Selbſterhaltungstrieb, der unbefriedigte Nahrungstrieb, der Hunger haben dieſelben Wirkungen, als der unbefriedigte Geſchlechtstrieb, daß ſie nämlich Thiere und Menſchen in wahre Wuth und Raſerei verſetzen. Heißt es denn nicht ſchon im Homer vom Hunger:

> Denn unbändiger iſt und ſchrecklicher nichts denn der Hunger,
> Welcher ſtets mit Gewalt an ſich die Menſchen erinnert;
> Auch dem Bekümmerten ſelbſt, dem Gram die Seele belaſtet.
> So iſt mir auch belaſtet mit Gram die Seele; doch immer
> Fordert er Speiſe und Trank der Wütherich; und ich vergeſſe
> Alles Leid, das ich trug, bis ſeine Begier ich geſättigt.

Wenn daher die Brunſt die Realität der Gattungsallgemeinheit, d. h. des Allgemeinbegriffs demonſtrirt, ſo demonſtrirt auch die Wuth des Hungers die Gattungsallgemeinheit meines Magens, die Wuth des Zorns über irgend eine mir zugefügte Beleidigung oder Verletzung die Gattungsallgemeinheit meines Ich. Der Geſchlechtstrieb iſt aber ſo wenig ein Freund der Philoſophie, insbeſondre der ſpeculativen, und ſpricht ſo wenig zu Gunſten der Realität der Allgemeinbegriffe, daß er vielmehr die auf die äußerſte Spitze getriebene Realität der Individualität ausdrückt, denn erſt in ihm vollendet ſich die Individualität, wühlt

*) In praktiſcher Beziehung iſt der Individualismus Socialismus, aber nicht im Sinne des franzöſiſchen, die Individualität oder, was eins, was nur ein abſtracterer Ausdruck derſelben iſt, die Freiheit aufhebenden Socialismus.

ſie ſich vollends in Fleiſch ein. Die Geſchlechtsdifferenz iſt die Blüthe, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichſte Punkt, der Point d'honneur der Individualität, der Geſchlechtstrieb der ehrgeizigſte und hoffärtigſte Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu ſein. Das höchſte Selbſtgefühl hat der Menſch geiſtig wie phyſiſch nur an dem Punkt, wo er Autor iſt, denn nur da liegt ſein Unterſchied von Andern, nur an dieſer Stelle bringt er Neues hervor, außerdem iſt er nur ein geiſtloſer, ſelbſtloſer, mechaniſcher Repetent. Je mehr ein Menſch iſt, deſto mehr iſt er Individuum. Je geiſtloſer Individuen ſind, je tiefer ſie ſtehen, deſto weniger unterſcheiden ſie ſich, deſto weniger ſind ſie überhaupt Individuen. Daß der Geſchlechtstrieb zu ſeinem Gegenſtand ein Weſen hat, das genau dieſem meinem individuellen Trieb, Bedürfniß und Weſen überhaupt entſpricht, auch das hat er mit andern Trieben gemein. Die Natur wird überhaupt nur durch ſich ſelbſt, d. h. nur durch das Gleiche, Verwandte erfaßt und aufgenommen: die Luft durch die Lunge, das, ſo zu ſagen, luftigſte Organ, das Licht durch das Auge, das Lichtorgan, der Schall durch die elaſtiſchen, ſchwingenden Gehörwerkzeuge, das Feſte, Materielle durch das grobe Handwerkzeug des materialiſtiſchen Taſtorgans, das Eßbare, Nahrhafte durch das Speiſeorgan. Der Athmungsproceß iſt daher der Begattungsproceß der Lunge mit der Luft, reſpective dem Sauerſtoff derſelben, das Sehen der Begattungsproceß des Auges oder Sehnerven mit dem Lichte. Und dieſe Begattung der Lunge mit der Luft, des Auges mit dem Lichte, der übrigen Triebe oder Organe mit ihren Gegenſtänden iſt eben ſo fruchtbar, als die eigentliche, ſogenannte Begattung, nur daß jeder Trieb ein ſich und ſeinem Gegenſtand entſprechendes Product liefert. Productivität iſt ja das Weſen der Natur, das Weſen des Lebens. Die Lunge als Lufticus zeugt Feuer, das Auge als Lichtfreund zeugt Lichtbilder, der Geſchlechtstrieb aber als ein männlicher und weiblicher Trieb zeugt auch nur Männleins und Weibleins. Aber iſt denn das Individuum productiv? Iſt es denn nicht

Gott oder die Gattung, welche die Kinder macht oder ſchafft? Warum gehen denn aber dann ſo viele Individuen über der Kindererzeugung und Gebährung zu Grunde? Woher das: omne animal post coitum triste, wenn nicht mein eigenes Weſen dabei betheiligt iſt? Woher die individuelle Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, wenn die Gattung, „die ſich ſelbſt ſetzende Allgemeinheit", nicht die Individualität das Zeugungsprincip iſt? Allerdings kann ich keine Kinder zeugen, wenn mir irgend eine ſei's nun bekannte oder unbekannte organiſche Bedingung oder Fähigkeit dazu fehlt; aber ich kann auch nicht ſehen, nicht hören, nicht gehen, nicht eſſen, nicht piſſen, *) wenn mir die dazu nöthigen organiſchen Bedingungen und Anlagen fehlen, ich kann überhaupt nichts und bin nichts als ein Name, wenn man den andern Theil von mir, das Nichtich, die Natur von mir wegläßt. Ich habe mich indeß hierüber ſchon früher ausgeſprochen; will aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, Niemandem die Freiheit nehmen, den Begriff des Individuums nach Belieben zu beſchränken, die Eingeweide demſelben aus dem Leibe zu nehmen und dann hintendrein den hohlen Balg mit einem Gotte, einer

*) Ἀγαθῇ τύχῃ τεκνοποιῶμεν, ſagte Karneades zu ſeiner Neuvermählten, aber eben ſo gut können wir, namentlich wenn wir an Harnbeſchwerden leiden, ſagen: ἀγαθῇ τύχῃ οὐροποιῶμεν (sit venia verbo!). Als Luther, der am Stein litt, in Folge einer Reiſe Waſſer laſſen konnte, ſagte er: sic laetitia cogit etiam hanc aquam numerare alias vilissimam, mihi vero pretiosissimam, und ſchrieb die Urſache davon der Kraft der Thränen und Gebete, oder was eins iſt, der göttlichen Barmherzigkeit zu. „Gott hat Wunder an mir gethan dieſe Nacht und thuts noch durch frommer Leute Fürbitt". Mögen die ſpeculativen, religiöſen und politiſchen Feinde der menſchlichen Individualität in dieſem köſtlichen, ja göttlichen Waſſer Luther's ſich den Kopf waſchen laſſen, und entweder behaupten, daß das Urinmachen eben ſo gut als das Kindermachen eine Wirkung der Gattung oder ſonſt eines Allgemeingeſpenſtes ſei, oder erkennen, daß nur deswegen die Natur Zeugen und Piſſen an ein und daſſelbe Organ gebunden hat, um auf eine recht augenfällige Weiſe zu zeigen, daß das Zeugen eben ſo gut als das Piſſen eine Sache des Individuums iſt.

namenloſen Subſtanz oder ſonſt einem Ungeheuer der ſpeculativen Phantaſie wieder auszuſtopfen. Eben ſo wenig will ich durch dieſe Bemerkungen meinen Gegnern und ihrem Publikum die Freude nehmen, zu glauben, daß ihr Bild von mir mein Weſen, ihre Carricatur von mir mein Portrait ſei.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Digitized by Google